"Panorama doctrinelor filosofice" cuprinde douăzeci de cronici apărute în ziarul "Le Temp", între 1930-1942. Aceste cronici ale marelui filosof care a scris "La Dialectique de l'Eternel Présent", compuse într-o limbă accesibilă tuturor, sînt adresate publicului larg. Pe această cale Louis Lavelle ne asociază meditaţiei sale asupra problemelor pe care orice om le ridică în privinţa existenţei, a propriei valori, a destinului.

Pătrunzînd cu o remarcabilă generozitate spirituală, dublată de o mare vigoare a gândurilor celor mai diverse - şi aparent cele mai contradictorii - din antichitate pînă în zilele noastre, filosoful le readuce, fiecare cu propria-i nuanţă, către însăşi focarul vieţii spirituale. Aşa cum spune, "conştiinţa umană este invizibilă: ea este prezentă în fiecare om; şi găseşte în el însuşi conflictele care-l opun altuia".

Şi "dacă fiecare nu observă decît o porţiune a adevărului, toate aceste porţiuni sînt aduse la unison".

COLECŢIA

PHILOSOPHIA PERENNIS

I.S.B.N: 973-9210- 52-x

PREŢ: 18000 Lei

Louis LAVELLE

PANORAMA DOCTRINELOR FILOSOFICE

EDITURA TIMPUL

VOCAȚIA FILOSOFICĂ A DIFERITELOR POPOARE

Fiecare din noi are propria sa vocație: nouă ne revine sarcina să o descoperim şi să o realizăm. Ea nu se epuizează în îndeletnicirile profesiei, deşi le face mai uşoare; îşi găseşte expresia cea mai profundă în anumite forme de gîndire, în anumite moduri de simțire care sînt pe măsura noastră şi care dau spiritului nostru adevăratul său cadru. În timpul unei meditații, conversații sau lecturi, ni se întîmplă să simțim anumite aspecte care tulbură ființa noastră tainică şi ne deschid o lume senină în care lucrurile încetează să ne fie necunoscute, par să dobîndească cu noi un fel de afinitate şi să răspundă ca prin minune aspirațiilor noastre fundamentale. Valoarea supremă a vieții noastre depinde de arta cu care ştim să recunoaştem aceste aspecte delicate, de sinceritatea atentă cu care le vedem unduirea răspîndindu-se pînă în ungherele cele mai intime ale eului nostru, de fidelitatea cu care le păstrăm amprenta în loc să o lăsăm să se şteargă. „Fiecare cu adevărul său" spun personajele dintr-o piesă de teatru oarecare. Această cugetare nu este deloc o glumă, nici mărturia caracterului arbitrar al tuturor afirmațiilor noastre: ea exprimă obligația fiecăruia dintre noi de a căuta o imagine a lumii care dă tuturor capacităților conştiintei noastre satisfacția cea mai înaltă, de a menține şi de a lărgi fără încetare această perspectivă originală asupra întregului univers care formează esența ființei noastre care nici o altă ființă nu ar putea vreodată să o realizeze în locul nostru.

Există o vocație intelectuală a diferitelor popoare comparabilă cu cea a diferiților oameni. Fiecare din ele ocupă în spațiu şi în timp un loc privilegiat, dispune de un geniu individual, pretinde un rol istoric care îi impune obligații şi care îi înalță pînă la desăvîrşire toate aspirațiile sale. Nimic nu este mai periculos decît credința într-o asemenea menire cînd ea se bazează pe un misticism etnic sau religios, căci riscă să primească o interpretare materială şi să împingă o națiune anume la stăpînirea temporară a întregului pămînt; orice popor ales de Dumnezeu trebuie să tindă spre aneantizarea celorlalte popoare sau să le reducă la sclavie. Totuşi Dumnezeul fiecărui popor este un Dumnezeu universal. El îşi exprimă preferința pentru fiecare dîndu-i un rol pe care numai el poate să-l îndeplinească, însă nu îi permite să se divinizeze: menirea sa nu este una singură, deşi mereu unică şi incomparabilă, aşa cum nici cea a altor popoare nu are mai puțină demnitate, deşi poate să nu o recunoască. În concluzie nu pot să aibă decît o menire spirituală: fiecare popor realizează unul din aspectele sau momentele conştiinței umane. Iar relațiile dintre popoare ca şi cele dintre oameni, le permit în acelaşi timp să se deosebească prin contrast şi să se îmbogățească prin întrepătrundere. Acest lucru îl observăm mai bine cînd le analizăm filosofia. Descoperim aici un chip al lumii care este nedesăvîrşit şi care traduce cu mai mult sau mai puțin contur şi plăcere anumite exigențe caracteristice spiritului lor. Să comparăm, de exemplu, cele trei mari filosofii europene: franceză, germană şi engleză.

Am putut reproşa filosofiei franceze că s-a limitat să asimileze, să clarifice, să pună în ordine gîndirea aproapelui. Ea are nevoie, să spunem, de un stimul exterior pentru a începe să se exerseze şi de o materie luată cu împrumut asupra căreia să reflecteze; se dovedeşte incapabilă să inventeze; nu este constructivă: este săracă în sisteme; este clară dar cam neconsistentă; prudentă dar fără măreție.

Acestor critici adăugăm încă una contrară: ea vizează subaprecierea şi chiar indiferența noastră cu privire la viața intelectuală a celorlalte popoare. Gîndirea franceză, care părea o adaptare şi o purificare a anumitor descoperiri făcute într-altă parte, este considerată ca hrănindu-se dintr-o viață separată, ca urmînd mereu aceleaşi căi, ca neîncrezătoare cu privire la ideile noi şi împrejmuită de un orizont invariabil. Astfel ne putem vedea profesorii şi pe cei mai puțin şcoliți printre ei, pe Alain însuşi care este modelul din tinerețea noastră, bazîndu-se încă pe doctrina lui Descartes, ca şi cum Descartes ar fi contemporanul lor.

Însă numele lui Descartes nu apare aici din întîmplare. Gîndirea sa este încă atît de vie în întreaga Europă că filosoful cel mai original din Germania de azi, Husserl, afirma recent că punctul de plecare al oricărei filosofii trebuia să fie căutat „într-o meditație de tip cartezian". A filosofa, pentru Descartes înseamnă a se abține de la orice afirmație preliminară asupra naturii lucrurilor, de a se retrage într-o singurătate interioară, de a dobîndi contactul cu realul descoperind în sine prezența unei gîndiri înzestrate cu o inițiativă proprie şi care, exersîndu-se, învăluie puțin cîte

puțin întregul univers. Există în sistemul cartezian elemente perisabile, dar putem spune că nici un om nu a desprins într-un mod la fel de ferm şi de pătrunzător această „datorie de interioritate" care se impune ca o exigență esențială filosofilor din toate țările şi din toate timpurile.

Astfel, însăşi dezvoltarea idealismului german poate fi urmărită cîteodată începînd de la Descartes. Dar dacă spiritul francez îşi are originea în Descartes, o are firește după cum s-a spus, pentru că Descartes nu a crezut că ar putea să găsească un alt indiciu mai bun al adevărului decît claritatea şi distincția ideilor noastre, deasemenea pentru că şi-a pus toată încrederea în rațiune din care a vrut să facă nu privilegiul unei națiuni sau al unei elite, ci bunul comun al umanității; mai mult încă, pentru că ne invită să privim în noi înşine pentru a surprinde printr-o observație directă forma cea mai intimă şi mai personală a realității.

Am fi putut înțelege că cartezianismul, devenit o teorie a ştiintei şi a lumii, a fost deviat pe calea unei psihologii metafizice. Poate că nu ar fi dat atunci aceeaşi satisfacție lui Husserl, care este adversarul hotărît împotriva oricărui „psihologism". Cel puțin vom găsi aici punctul critic care permite să deosebim gîndirea germană de cea franceză. Căci nu există deloc francez care să nu aibă gustul analizei de sine şi care nu găseşte în cunoaşterea lucidă pe care poate să o dobîndească din propriile sale sentimente şi idei obiectul cel mai captivant al atenției sale: cercetările abstracte şi cele fizice valorează întotdeauna mai puțin pentru el. În acest sens sîntem mai mult socratici decît cartezieni. Nu ne

interesează decît omul interior. În afara cercului strîmt al filosofilor ne vom satisface cerințele cele mai profunde ale spiritului cu ajutorul moraliştilor noştri: în scrierile lui Montaigne sau ale lui Pascal, după cum viața este pentru noi un obiect de complezență sau de nelinişte, după cum ne place să ne contemplăm imaginea şi totuşi nici unul şi nici celălalt nu-şi pun încrederea în rațiunea carteziană; însă amîndoi ne deschid o cale de acces atît de profundă spre interiorul din noi înşine, încît ne par a căuta împreună cu noi înşine secretul vieții noastre şi semnificația destinului nostru. Acelaşi contact direct cu intimitatea însăşi a eului nostru ni-l dă delicatul şi sensibilul Maine de Biran, a cărui operă este în parte ratată, dar poate va fi reluată într-o zi de vreun alt gînditor mai potrivit. În sfîrşit, motivele succesului recent al filosofiei bergsoniene, în ciuda tuturor contrastelor sale cu raționalismul cartezian, derivă din chemarea pe care o face la mărturia metafizică a sensului intim, a făgăduinței pe care o dă de răzbătut prin intermediul său pînă chiar în inima universului.

În comparație cu a noastră, filosofia germană ne dă impresia că are mai multă măreție şi mai puțină umanitate. Ea este prezentată în general într-o limbă atît de abstractă încît este aproape inaccesibilă necunoscătorilor; ia aproape mereu forma unei arhitecturi de concepte în fața căreia spiritul francez încearcă un sentiment de admirație şi de nesiguranță. Cînd ajungem să pătrundem aici, avem impresia

de a fi părăsit realul pe care filosofii noştri încearcă, din contra, să ne facă să-l atingem. Aici nu există deloc experienţă interioară, ci mai degrabă o construcţie subiectivă care se străduieşte să se prezinte ca adecvată lumii în întregime şi despre care ne întrebăm dacă iesei din mîinile lui Dumnezeu sau din mîinile omului: din acest motiv admiraţia noastră creşte în mod hotărît cu insecuritatea noastră.

Dacă un sistem are cu atît mai multă valoare cu cît cuprinde o realitate mai vastă şi mai complexă, cu cît are mai multă unitate şi coerenţă, putem spune că gîndirea germană şi-a găsit expresia cea mai desăvîrşită în doctrina lui Hegel. Căci frumuseţea şi prestigiul unui sistem se evaluează la terminarea sa. Din acest punct de vedere, nu există deloc contrast mai surprinzător în istoria ideilor ca cel dintre Descartes şi Hegel. Filosofia lui Hegel este un punct de sosire: trebuie ori s-o distrugi, ori să te limitezi la ea. Filosofii din Germania contemporană sînt încă împărţiţi cu privire la atitudinea pe care trebuie s-o ia în privinţa sa. Filosofia carteziană, însă, este un punct de plecare:: spiritul cartezian dăinuie astăzi la fel de viu şi de fecund ca în prima zi, în ciuda dispariţiei sistemului lui Descartes. Descartes este un iniţiator: el lasă de înţeles orice.

Dacă am vrea să definim mai întîi filosofia germană, într-un mod negativ, prin opoziţie cu a noastră, am spune că nu găsim aici niciodată acest sentiment direct, cel mai profund şi cel mai intim pe care putem să-l încercăm, al existenţei noastre individuale şi separate. Este în acelaşi timp principiul forţei şi al slăbiciunii sale. Căci pentru ea, eul, în loc

să fie ca pentru noi, centrul viu al unei experienţe care se măreşte la nesfîrşit şi al cărei contur îl urmăm cu uşurinţă şi simpatie, se instituie sub forma unei fiinţe abstracte sau „transcendentale", care trebuie să fie superioară oricărei experienţe pentru a fi capabilă să o realizeze. Dar în această fiinţă atît de puternică şi care, pentru a-şi satisface cerinţa de a se institui, impune ca întregul univers să fie instituit, mai putem să recunoaştem eul nostrui intim, plin de afecţiune şi de modestie care se îndoieşte ca Descartes, suferă ca Pascal şi îşi caută locul, în creaţie în loc să se gîndească numai să o domine?

Gîndirea germană prezintă alte aspecte, dar tinde mereu să anihileze independenţa fiinţei individuale în folosul anumitor forţe care o învăluie şi o depăşesc. Cînd dă eului o valoare „transcendentală" şi ne reduce eul specific la o umbră fără realitate, cînd îl subordonează Naturii cu care trebuie să caute să se îmbine printr-un fel de înţelegere. Dar pleacă mereu fie de la un Spirit universal, fie de la o Natură oarbă în care formele particulare ale fiinţei trebuie să fie zămislite, şi nu aşa cum o face Descartes şi cu el toată gîndirea franceză, de o conştiinţă individuală care, pentru a descoperi lumea, nu are nevoie decît să se mărească şi să se aprofundeze.

În interiorul acestei conştiinţe prea limitate, gîndirea germană încearcă un fel de nelinişte; încearcă să se elibereze de ea.

Dar această descătuşare nu poate fi vreodată decît momentană; existenţa individuală nu încetează să renască.

De aceea gînditorii germani sînt de acord să angajeze universul într-o devenire fără soluție ale cărei etape sînt considerate rînd pe rînd ca epoci ale istoriei lumii şi ca momente ale dialecticii; ele se succed într-o oscilație veşnică şi ritmează cadența însăşi a anxietății noastre care nu se domoleşte decît pentru a se manifesta din nou.

Astfel, vedem filosofia franceză căutînd în viața interioară şi în conştiința personală forma de existență cea mai *pură*, mai *luminoasă* şi mai emoționantă pe care lumea poate să o creeze; din această lume spiritul tinde să desăvîrşească structura care rămîne mereu imperfectă, el vrea să facă să domnească aici ordinea, înțelegerea, dreptatea. Dar filosofia germană consideră conştiința ca o formă inferioară a existenței; ea o supune unei legi care, pentru a o depăşi, trebuie să o distrugă. Cel puțin, înălțînd spiritul pînă la absolut, are meritul de a-i da o extraordinară încredere în forțele proprii, deoarece există identitate între real şi el, trebuie să se angajeze în activitatea sa constructivă cu un fel de beție. Se întîmplă însă ca construcția cea mai influentă să eclipseze în fața unei descrieri simple şi exacte.

Filosofia tradițională din Anglia, din contra, rămîne foarte asemănătoare realului. Ea este foarte preocupată să se potrivească cu faptele, se teme să se aventureze dincolo de ele. Ea este orientată spre scopuri practice; nu crede că valoarea unei idei ar fi de a o diminua, decît de a o judeca prin aplicațiile sale. Ea şi-a găsit formula cea mai autentică în opera lui Bacon pentru care inteligența, în loc să se străduiască să caute originea lucrurilor şi ritmul profund de

care ascultă, se mulțumeşte să determine relațiile pentru a ne învăța să ne conducem mişcările şi să le creştem eficacitatea.

Această tradiție empiristă, deşi nu exprimă decît una din trăsăturile exclusive ale gîndirii engleze, ar ajunge totuşi să o opună la fel de bine gîndirii franceze precum şi celei germane. În Franța, experiența nu ia sens decît dacă spiritul poate să descopere în ea prin transparență un anumit număr de idei clare legate între ele printr-o înlănțuire logică; în Germania, spiritul caută să sesizeze în propriile sale aspirații originea tuturor „conceptelor" care îi vor permite să o construiască. Gîndirea engleză dimpotrivă nu intenționează deloc să reducă experiența la vreun principiu care i-ar fi superior. Experiența dezvăluie tot realul: nouă ne revine să-i potrivim logica şi proiectele noastre. Nu numai că nu este vreodată terminată, dar rămîne mereu în suspans. Nu avem dreptul să i-o luăm înainte. Este o şansă fericită că ne descoperă uneori o ordine pe care vom putea să o folosim.

Însă cînd această ordine lipseşte, inteligența noastră nu devine deloc neliniştită, voința noastră nu-şi pierde stăpînirea de sine. Anglia trebuie să fie locul de alegere al „pluralismului" care susține că Ființa prezintă forme multiple şi independente, şi al „pragmatismului" care subordonează valoarea cunoaşterii noastre la succesul acțiunii noastre.

Dar există în sufletul englez alte nevoi pe care empirismul pur nu poate reuşi să le satisfacă. Chiar la gînditorii care îi rămîn fideli întîlnim uneori o inspirație socială şi religioasă care îl transfigurează. Pe de altă parte Anglia nu

a rămas niciodată insensibilă la influența gîndirii germane. Este suficient, pentru a recunoaşte acest lucru, să menționăm numele lui Coleridge şi al lui Carlyle. Spencer, este adevărat, spunea că nu putuse vreodată să termine de citit *Critica rațiunii pure*; dar, după Spencer, filosofii englezi l-au citit pe Kant şi mai ales pe Hegel. Misticismul care are rădăcini atît de adînci în sensibilitatea engleză, a însufleţit idealismul german şi i-a dat un remarcabil avînt. Gînditori de talia lui Green şi Bradley sînt încă necunoscuți în Franța chiar dacă în Anglia influența lor începe deja să se şteargă. Neo-realismul contemporan, aşa cum îl găsim la Alexander, Russell sau Whitehead, marchează întoarcerea la un empirism care s-a reactualizat, este adevărat, abătîndu-se prin idealism şi care, printr-un fel de infidelitate față de tradiția baconiană, cere azi mai degrabă matematicii decît ştiințelor naturii să-i furnizeze modelul realității.

Astfel, gîndirea engleză prezintă o suplețe, o rodnicie şi o putere de transformare care pot să ne surprindă. Ea nu refuză nici unul din mijloacele de contact pe care putem să le avem cu realul; ea mărturiseşte rînd pe rînd sau în acelaşi timp, cu o libertate de atitudine care exclude cea mai mică bănuială de pedantism şi fără să se preocupe să le concilieze, toate reuşitele pe care activitatea umană poate să le obțină fie în ordinea practicii, fie în ordinea vieții religioase, fie în ordinea cunoaşterii chiar cea mai abstractă.

18 ianuarie 1931

PARTEA I

TAOISMUL

„Orice civilizație are nevoie de o oarecare inconștiență și are dreptul la o anumită decență. Dar adevărul este că nimic nu ne permite să pătrundem în viața reală a Chinei decît prin efracție". Astfel se exprimă Marcel Granet, cu multă eleganță și prudență în cartea atît de bine informată și de pătrunzătoare pe care tocmai a consacrat-o *Gîndirii chineze* (Renașterea cărții). Există mereu între două popoare, ca și între doi indivizi, o barieră de netrecut care protejează refugiul intimității lor și putem să ne întrebăm dacă este vreodată posibil să trecem peste ea.

Totuși observăm la conștiința umană două atitudini opuse: cînd se retrage în sine, căutînd să-și elibereze vocația cea mai autentică și cea mai pură, refuzînd toate influențele din exterior care riscă să o denatureze și să o neantizeze; cînd dimpotrivă se deschide tuturor chemărilor din afară de la care așteaptă o revelație ca să fie smulsă ei înșiși și obișnuinței gîndurilor celor mai intime. Ne este mereu frică de a nu mai fi noi înșine, dacă consimțim să ascultăm vocea aproapelui și de a nu fi decît noi înșine dacă refuzăm să-l ascultăm. Astfel, războiul, stabilind asemănări și deosebiri între indivizi și popoare, le-a creat pe rînd sentimentul cel mai intens al destinului lor comun și a originalității lor cele mai neclintite. Încă ne amintim acel farmec exercitat pe neașteptate asupra Occidentului de către ideile orientale; apoi această apărare hotărîtă a unui ideal individual și rațional de care Europa va rămîne, fără îndoială, pentru totdeauna

legată, însă contactul cu panteismul tradiţional din India sau din China o va obliga poate să se extindă pînă la însăşi dimensiunile universului.

Trebuie să-i fim recunoscători lui Marcel Granet, care ne-a oferit într-o altă carte atît de preţioase informaţii şi atîtea interpretări sugestive referitoare la viaţa publică şi la cea personală a chinezilor, de a fi abordat apoi studiul gîndirii lor, adică al principiilor implicite care pot să justifice atitudinile şi obiceiurile lor. M. Granet se apără cu o anumită promptitudine de a fi gîndit să explice acţiunile folosindu-se de o „teorie sociologică"; dacă ar fi să ne luăm după el am crede că „nu ştie nimic"din ceea ce vrem să înţelegem printr-o asemenea expresie. Însă, teoria nu mai este una din acestea cînd se uneşte cu realitatea însăşi, în faţa noastră. Astfel, studiul pozitiv al faptelor pe care le examinează îi par a pune în evidenţă „superioritatea categoriei de totalitate asupra căreia, după o vastă anchetă, Durkheim a insistat; el citează expunerea asupra operei *Clasificări de bază* publicată de Durkheim şi Mauss pentru a spune că „cele cîteva pagini consacrate Chinei trebuie să marcheze o dată în istoria studiilor sinologice". Se interesează mult mai puţin de diferenţa accidentală între secte sau şcoli decît de ideile directoare care constituie spiritul civilizaţiei în întregime: şi aceste idei traduc structura particulară a corpului social în care au luat naştere. Prin acest mijloc, fără îndoială, ele ne relevă semnificaţia lor cea mai profundă; dar tot prin acesta ele ne par ciudate şi refractare, pentru că societatea în care trăim şi care ne alimentează propria gîndire posedă ea însăşi

o structură foarte diferită. Fiecare societate creează, între oamenii care fac parte din ea, o comunitate materială şi spirituală: cu cît această comunitate este mai rigidă, cu atît îi separă de oamenii care trăiesc într-o societate diferită. Atîta doar că sînt toţi membrii aceleaşi umanităţi; şi prin tipurile pe care fiecare grup le impune, ei pot să descopere sentimente şi idei care îşi răspund reciproc, fără a putea fi vreodată confundate, căci revine tuturor indivizilor să le folosească în moduri foarte diferite, care trebuie să fie mereu corespunzătoare situaţiei particulare în care destinul i-a făcut să se nască.

*

Dacă am vrea să caracterizăm prin cîteva principii simple diferenţa între gîndirea din Europa, din India şi din China, am spune că prima vizează dominarea omului asupra realului în ansamblu, ceea ce îl obligă să recunoască prin ştiinţă care sînt resorturile de care fenomenele ascultă pentru a acţiona asupra lor prin tehnică; a doua face din univers un obiect de contemplare cu care conştiinţa individuală trebuie să se identifice, printr-un fel de triumf asupra existenţei izolate şi de suprimare a dorinţei; a treia, în sfîrşit, caută prin natură şi societate prezenţa unei ordini identice la care înţeleptul să participe şi pe care trebuie să o menţină.

Şi Henri Berr, în prefaţa cărţii lui M. Garnet, rezumă trăsăturile fundamentale ale gîndirii chineze spunînd mai întîi că ea nu este nicidecum o ştiinţă, ci o înţelepciune, că ea nu caută deloc să obţină cunoaşterea lucrurilor, ci educarea

ființei umane. În plus, ea nu pierde niciodată din vedere legătura dintre om şi lume; există pentru ea o unitate profundă a realului, care se manifestă într-o multiplicitate nesfîrşită de armonii sau de corespondențe, căci „natura nu formează decît un singur regat". În sfîrşit, chinezii sînt în întregime străini de acest raționament prin care vrem să descoperim în afara noastră o ordine care o găsim în noi, de acest criticism prin care pretindem să supunem experiența exigențelor spiritului nostru şi chiar de ideea unei legi care nu este decît o ordine rigidă pe care noi o impunem realului sau pe care realul ne-o impune. Înțeleptul trebuie să realizeze numai o înclinație interioară care să-i permită să obțină o bună armonie între univers şi între toți oamenii.

Există la chinezi un principiu suprem, Taoismul, şi este definit în acelaşi timp ca Ordine, Totalitate, Forță; este în acelaşi timp un ideal pe care fiecare dintre noi trebuie să-l urmeze şi o acțiune prezentă care nu încetează niciodată să se manifeste. Este foarte îndepărtat de Dumnezeul individual al religiilor occidentale, însă este totuşi temelia oricărei autorități şi izvorul oricărei acțiuni eficiente. Cel care l-a întîlnit o dată este eliberat de nelinişte şi de toate relele. „Am învățat dimineața spune Confucius, ceea ce este taoismul şi murim seara? Este perfect". Noțiunea de taoism este pentru noi extrem de nedesluşită şi trebuie să fim atenți să nu o confundăm cu anumite noțiuni care ne sînt mai familiare şi cărora pare uneori să le țină locul. Astfel, taoismul nu este nicidecum creatorul universului, deşi face ca lucrurile să fie ceea ce sînt, dar numai pentru că el este suportul imanent al

esenței lor, al ordinii care domneşte între ele. El este o unitate absolută, dar fără să poată fi identificat cu suma aspectelor realului şi nici să poată fi separat de el; el domină termenii opuşi şi reglează din această cauză succesiunea şi ritmul. Nimiç nu ne informează mai bine, fără îndoială, asupra autenticii sale funcții decît acest mit semnificativ împrumutat din mistica politică şi care ne arată, chiar în centrul universului, acolo unde ar trebui să fie Metropola perfectă, un Arbore minunat despre care ni se spune că la prînz „nimic din ceea ce stă perfect drept în apropiere de el nu poate face umbră. Acolo nimic nu are nici măcar ecou. Datorită unei sinteze totale, toate contrastele, toate atributele, toate lucrurile însemnate se găsesc absorbite în unitatea perfectă".

Însă această unitate nu poate fi izolată de contrarii pe care ea nu încetează să le spună şi să le îmbine. Aceste contrarii, care sînt Yin-ul şi Yang-ul, evocă într-un cuvînt principiile transformării în fizica calitativă a grecilor, însă poartă amprenta originală a acestei atitudini chineze care nu face niciodată distincție între ordinea teoretică şi cea practică, între ordinea naturală şi cea socială. Ele formează o antiteză vie şi emoționantă. Aceste contrarii exprimă în acelaşi timp principiul oricărui clasament şi ritmul universal. Acestea sînt simbolurile eficiente ale tuturor aspectelor alternante ale lumii. Regăsim între ele contrastul dintre cald şi rece, dintre lumină şi întuneric sau mai degrabă dintre versanții umbroşi şi cei însoriți, dintre partea bărbătească şi cea femeiască, dintre activitatea prin care forțele se eliberează şi replierea prin care ele se refac. Prin diferitele lor forme putem să

continuăm un întreg joc de corespondențe şi să regăsim însuşi ritmul vieții rustice şi sociale. Întunericul aparține femeilor şi lumina bărbaților. Femeile țes veşmintele în locuri întunecoase şi bărbații merg să muncească în soare. În China de odinioară, bărbații şi femeile se deosebeau asemănător corporațiilor rivale: „Yang-ul cheamă şi Yin-ul răspunde" aşa cum observăm în aceste ansambluri în care, aliniați cu fața la umbră sau la soare, două coruri îşi dau replica. Aceste două principii dau lumii mişcarea sa; două energii care se leagănă cu precizie, mereu pregătite, una sau cealaltă, să triumfe sau să decadă. Taoismul le menține fără încetare unitatea, aşa cum reface unitatea socială legînd grupurile antagoniste unul de celălalt.

Din această cauză Taoismul trebuie să fie definit de asemenea ca principiu suprem al oricărei acțiuni eficiente. Căci ce înseamnă a acționa dacă nu să ştiu să recunosc în lume situațiile care-mi sînt oferite pentru a-mi adapta conduita la ele? Nu există nimic în lume care să nu fie o chestiune de conveniență. Niciodată, fără îndoială, conştiința omenească nu a împins la fel de departe ca în China gustul concretului pur, fidelitatea spre un empirism în care cunoştințele teoretice se şterg în fața preocupării pozitive a evenimentului viitor şi a datoriei zinice. Îl vedem bine în această reprezentare a spațiului şi a timpului care transformă mediile omogene, în care credem că putem să reproducem după reguli abstracte efecte identice, în „ansambluri de ocazii şi de privelişti" care ne revine să le clasificăm ținînd cont numai de succesul posibil al acțiunii noastre, aşa cum ni-l

sugerează, la muncile cîmpului, diversitatea locurilor şi cele ale anotimpurilor. Tehnicile de raționament şi de exprimare nu au nici o valoare pentru gîndirea chineză; ea este interesată mai ales să înregistreze semnele, să descopere rezonanțele care îi permit să sesizeze toate formele de solidaritate care domnesc între diferite elemente ale realului. Ea evită, ca să zicem aşa, generalul pentru a căuta singularul şi tainicul care îi descoperă toate schimbările gata să se producă.

Natura nu are semnificație pentru ea decît prin legătura sa cu activitatea noastră şi, tocmai din această cauză, ordinea care domneşte în lucruri şi în societatea umană formează o singură şi aceeaşi ordine reglată de Taoism. Ori, fără îndoială, că aici gîndirea chineză se îndepărtează cel mai mult de a noastră, căci universul şi societatea ne par mereu două domenii distincte, deşi societatea poate să transforme universul şi să-l determine să slujească scopurilor sale, în timp ce pentru chinezi, din contra, există două lumi care se acordă şi sînt conduse de acelaşi principiu. Taoismul este un centru de responsabilitate care conferă în calea regală, cea a înțeleptului şi cea a suveranului în acelaşi timp eficiența şi suveranitatea, căci şi unul şi celălalt participă la ordinea totală şi contribuie să o mențină. De aici aceste formule atît de banale şi care rănesc atît de profund gîndirea occidentală: lumea este trăsura sau reşedința conducătorului şi Eticheta conduce universul disciplinînd viața.

*

În realitate, chinezii subordonează mereu relaţiile oamenilor naturii relaţiilor dintre oameni. Cunoaşterea lucrurilor nu-i interesează, ci numai armonia dintre fiinţe. Pentru ei „principiul unei bune înţelegeri universale se confundeă cu principiul supremei inteligibilităţi". Se vede bine la Confucius, a cărui doctrină nu este deloc originală, dar care este cel mai bun interpret al acestei înţelepciuni naţionale care s-a convertit treptat într-o ortodoxie. Viaţa în comun este pentru el izvorul oricărei desăvîrşiri. Şi toată arta conduitei trebuie „să izvorască din legăturile amicale dintre oamenii educaţi". Orice adevăr se reduce la influenţa binefăcătoare care o exercităm în jurul nostru; el trebuie să fie tăcut, profund, însufleţitor. Tocmai cunoaşterea taoismului permite de „a-i promova pe cei care deja sînt buni şi de a-i instrui pe cei care nu au încă talent, astfel încît toţi să fie stimulaţi la efort". Învăţămîntul cel mai eficace nu trebuie să ţină cont decît de ocazie; de aceea poate să pară contradictoriu. Şi confucius ne spune: „Pe cei care rămîn în urmă îi stimulez, pe cei năvalnici îi temperez". Şi mai mult încă: „Iată un om cu care poţi să vorbeşti, dar nu-i vorbeşti; ai pierdut un om. Iată un om cu care nu trebuie să vorbeşti, dar îi vorbeşti; ai pierdut o vorbă. Înţelept e cel care nu pierde nici omul nici vorba".

Totuşi acestei înţelepciuni sociale i se opune o altă înţelepciune, foarte diferită în aparenţă, şi în care taoismul este invocat nu ca un principiu de binefacere, ci ca un principiu de autonomie. Grupul taoiştilor, ai cărui

reprezentanţi cei mai celebri au fost Tchouang-Tseu şi Lao-Tseu, combat ortodoxia confuciană căutînd sfinţenia într-un fel de chietism naturalist. „Ea ne cere să învăţăm de la copii, de la animale şi de la plante arta simplă şi veselă de a trăi în conformitate cu ritmul anotimpurilor". Omul trebuie să se pregătească înainte de toate să menţină uitată în el eficienţa taoismului, căci sfinţenia lui se confundă cu libertatea. De asemenea este arta de a nu muri deloc; sfîntul trebuie să devină forţă pură, iar atunci el nu mai este decît viaţă şi nu se poate să existe loc în el pentru moarte.

Ca mulţi alţi orientali, taoiştii îşi supuneau corpul la practici disciplinare pentru ca să obţină extazul; anulînd trecutul şi prezentul, ei credeau astfel că intră într-o stare care nu mai era nici trăire nici moarte. Taoiştii au căutat mai ales, se pare, să pună în sufletul lor prezentă însăşi a Taoismului aşa cum este, care era pentru ei principiul imanent al oricărei spontaneităţi. Ei s-au străduit înainte de toate să-l apere împotriva tuturor raporturilor din exterior care putea să-l influenţeze. Ei au fost apostolii singurătăţii. Şi meditaţia retrasă este pentru ei singura cale a ştiinţei şi a puterii. Ei au preamărit refugiul în sine, întunericul, amurgul şi tăcerea. Ei se exprimă ca şi cum forţa vitală ar risca mereu să se risipească şi să se piardă, ca şi cum specificul sfîntului era s-o oprească în regiunile cele mai adînci ale sufletului său. Vom cita cîteva din nenumăratele cugetări în care sfinţenia apare în ochii lor ca un simplu efect al reculegerii: „Cel care nu se aseamănă cu ceilalţi oameni se aseamănă cerului; Să nu treci deloc de uşa ta căci vei cunoaşte

întreaga împărăție; Nu privi pe fereastră iar taoismul ceresc ți se va înfățișa". Examenul de conștiință al ființei, în loc să-l facă să mediteze asupra egoismului său, îl deschide, din contra, spre cunoaşterea universului întreg, după cum se vede în frumosul text al lui Konan Yin Tseu: „Celui care rămîne în sine, fără să se cantoneze acolo, lucrurile i se fac cunoscute prin ele însele şi aşa cum sînt, căci purtarea lor este cea a apei, liniştea sa cea a oglinzii, răspunsul său cel al ecoului".

Şi chiar putem crede că taoiştii, în loc să-i contrazică pe confucianişti abătîndu-se de la acțiunea eficientă, caută prin metode diferite să-şi facă încă eficacitatea mai perfectă. Ei au crezut că taoismul nu avea nevoie să fie ajutat, nici susținut de demersuri din exterior. Deci semnul acționează prin simpla sa prezență fără să-i pretindă nici un raport nici vreun studiu. Ei vor să-i învețe pe ceilalți, dar fără vreun cuvînt, să fie folositori, dar fără nici o intervenție. Ei vor să fie înconjurați de indiferență şi să se cufunde în ea tocmai pentru a putea şi a şti. „Nimeni nu este sfînt, spun ei, dacă lasă urme". Şi nu îndeplinesc o acțiune autentică decît dacă nu are deloc succes. Cînd taoismul acționează în el, sfîntul nu ştie nici cum şi nici de ce acționează. Însă a evita dorința înseamnă pentru el modul de a dobîndi în acelaşi timp puritatea şi forța. El se mîntuie singur, însă este singurul mod de a se salva de ceilalți, „El nu ştie şi nu trăieşte decît pentru el, însă învață şi sfințeşte totul ca o consecință directă a eficienței sale".

Acesta este fără îndoială punctul culminant al acestei

doctrine pe care am putea-o confunda cu doctrina grației dacă ea n-ar fi total contrară, pentru că acest Taoism nu este numai impersonal şi imparțial însă şi perfect neutru şi indiferent încît „însufleteşte jocul, însă te ține în afara jocului": ar fi riscant să vrem să-l confundăm cu un Dumnezeu din dragoste care cheamă fiecare ființă pe numele său şi trezeşte în ea libertatea sa individuală, în loc să o distrugă asociindu-o cu o spontaneitate atotputernică care este cea a Naturii.

29 aprilie 1934

PARTEA A II-A

TINEREȚEA GÎNDIRII GRECEŞTI

Platon a spus în *Timaios* că un preot egiptean, căruia Solon îi povestea legendele cele mai vechi pe care le cunoştea, îi răspunse „Oh Solon! Voi ceilalți greci, sînteți mereu nişte copii; un grec nu îmbătrîneşte niciodată. - Ce înțelegi prin asta?, întreabă Solon. - Tineri sînteți toți prin sufletele voastre, căci nu există în ele nici o părere învechită provenind dintr-o tradiție străveche, nici o ştiință îmbătrînită de timp". Față de această civilizație hieratică a Egiptului, care bandaja cadavrele pentru a le împiedica să se descompună, care păstra o imuabilă fidelitate față de riturile milenare - ca şi cum secolele pe care le-au străbătut, dîndu-le un caracter sacru, le situau chiar deasupra adevărului şi a greşelii -, grecii erau deja conştienți de originalitatea vie a gîndirii lor, de uitarea în care îi lăsase să cadă trecutul lor cel mai îndepărtat, de această capacitate de invenție şi de reînnoire care îi obliga să supună fără îndoială examenului, după cum o vedem la Socrate, părerile cele mai verificate şi chiar tradițiile cele mai respectabile. În aceasta constă, fără îndoială, această tinerețe a spiritului care trebuie să fie mereu cîştigată, pentru că sîntem mereu amenințați să o pierdem, pentru că datoria fiecărui om este să încerce să o salveze iar prin arta şi gîndirea acestui mic popor, mai avem şi azi o legătură aproape uluitoare cu ea.

Schuhl, de la care împrumutăm citatul precedent,

tocmai a publicat un *Eseu asupra formării gîndirii greceşti* (Alcan), în care încearcă, cu resursele unei erudiții deosebit de bogate şi meticuloase, să ne descrie cele două curente care au venit să se amestece în sufletul grec şi între care, platonismul a încercat să realizeze echilibrul, căci sufletul grec a oscilat mereu între o gîndire rațională, întemeiată pe matematică, orientată spre o tehnică capabilă să stăpînească lucrurile, spre o înțelepciune în stare să ne dea fericirea, şi o gîndire patetică şi mistică, doritoare să cunoască destinul sufletului şi să ia parte în acelaşi timp la purificarea şi la mîntuirea sa. Aceste două tendințe s-au opus adeseori una celeilalte, cum o arată, de exemplu, învățătura lui Democrit şi cea a Tainelor; şi ele au încercat de asemenea să se pună de acord, nu numai la Platon şi înaintea lui la Pitagora, ci şi la toți cei pentru care lumea este în acelaşi timp un obiect de cunoaştere şi locul în care se joacă, pentru toate sufletele, chiar drama existenței lor.

Timp îndelungat, este adevărat, am crezut că geniul grec era făcut numai din rațiune, armonie şi seninătate. „Nimic prea mult. Cunoaşte-te pe tine însuți. Cumpătarea este cel mai bun lucru". Acestea erau aforismele în care ne plăcea să-l recunoaştem. „Mistica, spunea deja Rohde, era o picătură de sînge străin în sîngele grec". Şi totuşi Nietzsche, în *Originea tragediei*, rupînd cu reprezentarea tradițională în care se complăcuse pînă atunci pentru a vorbi de Grecia, ne arată în spatele acestei calme figuri apoliniene o ardoare dionisiacă pe care ea nu a reuşit niciodată s-o stăpînească în întregime. Ea nu a încetat niciodată să facă

apel la o inspirație care nu s-a transformat complet în rațiune; ea poate spune că şi-a pus cînd încrederea într-o forță supranaturală de care sufletul căuta să se lase cuprins uitîndu-se pe el însuşi, cînd într-o forță conştientă şi chibzuită care supune legii ordinii haosul care este în noi şi în afara noastră. Ea a vrut să măsoare lumea, însă de asemenea să regăsească izbucnirea care o creează.

Pentru a întreprinde cucerirea lumii de către ştiință, sub unicul control al rațiunii, prezentăm lucrurile cu puțină simplitate şi parțialitate ca să căutăm numai în Grecia locul ales în care umanitatea a început să se elibereze de toate forțele obscure care împiedicaseră pînă atunci dezvoltarea sa. Este favorabil să arătăm singularitatea sau barbaria vechilor mituri prin care omul încearcă să-şi încarneze în această epocă, exigențele spirituale pe care le apropiem tocmai de aceste credințe şi de aceste obiceiuri ale primitivilor pe care Levy-Bruhl le-a descris cu atîta pătrundere. Dar acesta nu este un motiv ca să nu vedem aici decît reminescențe; de asemenea sînt preludii. Credem că ele trebuie să cedeze locul unei învățături pozitive, însă aceasta nu le înlocuieşte. Există în ele un germen de spiritualitate care pretinde să nu fie deloc înăbuşit, ci să fie dezvoltat. Greşelile ştiinței la înaintaşi nu provin mereu din interpretările mistice care se amestecă, după cum vedem de exemplu la atomişti; şi dacă trebuie să opunem o gîndire rațională unei gîndiri mistice, atunci prima nu se desfăşoară în detrimentul celeilalte şi nu o distruge puțin cîte puțin. Ambele merg în acelaşi pas şi se purifică în acelaşi timp. Nu

trebuie să-l preaslăvim pe Platon pentru că a desprins din toate eseurile neterminate care fuseseră încercate înaintea lui o teorie a ştiinţei în care un moştenitor al lui Descartes regăseşte trăsăturile propriei sale metode, dar trebuie să-l lăudăm şi mai mult pentru că a transfigurat atît de bine aspiraţiile ascunse în adîncul celor mai vechi Taine încît un creştin din Evul Mediu şi chiar unul din zilele noastre nu se mai mulţumeşte să facă din el un simplu precursor. Eterna tinereţe a gîndirii platonice nu constă numai în faptul că a preferat mereu raţiunea prejudecăţii, ci şi în faptul că nu a lăsat să se impună realitatea legăturilor prezente şi imediate ale sufletului cu divinul.

*

Vechile culte ale lui Demeter şi Dionisos ne surprind mereu prin legătura pe care o stabilesc între fenomenele naturale şi o forţă mistică care le străbate şi le dă o semnificaţie spirituală. Ele ne mai surprind şi printr-un fel de exces, de violenţa săvîrşită omenirii noastre care ne descoperă în acelaşi timp libertatea sufletului şi prezenţa în el a lui Dumnezeu. Tocmai ceea ce depăşeşte orice măsură devine aici chiar semnul adevărului: „Un extaz născut din durere ţîşneşte în mod spontan din inima naturii", sau mai degrabă el pare a-i fi smuls. Tainele lui Demeter evocă viaţa nevăzută a morţilor cu învierea lor. Demeter este zeiţa pămîntului şi a cerealelor; ea este în acelaşi timp zeiţa fertilităţii solului şi a procreării umane. Însă forţele care vegetează în pămînt dormitează înainte ca plantele să

crească şi să rodească. Simbolul naşterii sufletului se potriveşte cu obiceiul de a arunca seminţe pe morminte. Iniţiatul este obligat la diferite purificări şi să se abţină de la mîncare. Ar fi însă zadarnic să credem că primeşte o învăţătură autentică: întregul său suflet trebuie să fie stăpînit de o trăire religioasă; el învaţă să traverseze neliniştea întunericului pentru ca lumina să-i fie înapoiată, să încerce mai întîi spaima coborîrii la morţi pentru ca să cunoască bucuria de a renaşte la o nouă viaţă.

Intensitatea inspiraţiei face să strălucească toate disciplinele raţiunii în tainele lui Dionisos. Vinul este un filtru magic care acţionează asupra sufletului şi a trupului. Bacantele întreţin prin dansuri un fel de frenezie colectivă care dau naştere uitării de sine şi entuziasmului în care recunoaştem chiar acţiunea zeului. Nimic nu rezistă delirului sacru aşa cum o arată episodul regelui din Teba, Penteu, care este sfîşiat de bacante a căror excese a vrut să le înfrîneze. Însă interpretarea mitului arată înrudirea sa cu cel al zeiţei Demeter, căci Dionisos este reprezentat ca un copil zeu care şi el trebuie să sufere şi să moară înainte să renască.

Orfismul descrie cu accentele cele mai teribile suferinţa lui Dionisos însă îi dă în acelaşi timp cea mai amplă perspectivă spirituală. Sub numele de Zagreus, ni-l arată pe Dionisos copil, sfîşiat şi frînt bucăţi de către titani. Ori există în adîncul naturii umane un element titanic, o urmă din acest îndepărtat păcat pe care trebuie să căutăm s-o ştergem: acesta este mai exact rolul iniţierii. Ea are ca scop purificarea

noastră. Trupul începe să fie privit atunci ca mormîntul sufletului şi responsabilitatea fiecărui suflet este să se lumineze; lui îi revine în viitor să lucreze la propria sa mîntuire.

*

M. Schuhl plasează la începutul cărţii IV ca epigraf aceste cuvinte ale lui Bertrand Russell: „Filosofia, care este un efort pentru a cuprinde lumea în ansamblul său cu ajutorul gîndirii, s-a dezvoltat de la început datorită îmbinării şi conflictului a două tendinţe umane care împing oamenii spre misticism sau spre ştiinţă". Însă sub pedeapsa de a vedea metafizica dispărînd trebuie să menţinem asocierea lor şi să rezolvăm conflictul dintre ele. Omul nu vrea să lase nimic să se piardă din puterile care îi fragmentează conştiinţa: trebuie să le satisfacă toate exigenţele. Încearcă să domine natura printr-o cunoaştere din ce în ce mai precisă şi printr-o tehnică din ce în ce mai sigură: dar nu poate să se dezintereseze de destinul sufletului tău, nici de raportul său cu absolutul. Şi chiar condiţia sa naturală nu are sens şi nici valoare decît pentru a-i permite să-şi realizeze personalitatea veşnică. De asemenea nu trebuie să se mire că forţele întunecate şi acest fel de nebunie mistică prin care sufletul antic căuta să-şi regăsească legăturile profunde cu inima însăşi a fiinţei şi a vieţii ei, nu anulate de intelect, ci străbătute şi impregnate de el pentru a le converti în spiritualitate.

Vechile mituri ale lui Dionisos şi Demeter nu ne povestesc numai despre viitorul sufletului; ele sînt de

asemenea simbolul naşterii lui. Ele ni-l arată mai întîi înlănţuit şi prizonier în mijlocul naturii dar capabil să-şi rupă lanţurile şi să-şi obţină descătuşarea; pentru aceasta trebuie să se purifice prin suferinţă, să moară lui-însuşi pentru ca să primească din înălţimi inspiraţia care să-l învie. Astfel, adevărata sa naştere trebuie să fie o înviere, pentru că nu poate fi decît supranaturală.

Spiritul nu încetează însă niciodată să renască, nu poate avea în el nici maturitate nici decrepitudine. Nu încetează să se nască el însuşi, dînd naştere lumii. El este o continuă întinerire, o reîntoarcere la origine prin care întinereşte tot ceea ce atinge. El este ascuns mai întîi în natură, însă se desprinde repede pentru ca să o lumineze şi să o facă să progreseze. Şi nimeni nu a descris în termeni mai admirabili venirea duhului ca Platon în mitul Peşterii: un prizonier care se eliberează din lanţurile sale merge spre lumina zilei şi descoperind soarele, descoperă în acelaşi timp obiectele pe care le luminează şi motivul umbrei pe care ele o lasă în urma lor.

În studiul formării gîndirii greceşti, M. Schuhl se opreşte la începutul platonismului, adică în momentul în care această gîndire se amplifică. Platonismul încheie însă o mişcare care se continuă de foarte mult timp. Ştim că există din vremea pitagoricienilor, al cărui moştenitor este într-o oarecare măsură Platon; spiritul, în pitagorism, îşi începe eliberarea prin respectul faţă de număr, care este un obiect de gîndire pură şi care este în acelaşi timp esenţa lucrurilor şi virtutea misterioasă care le explică toate însuşirile. Este în

mod deosebit remarcabil să vedem această aritmologie mistică asociindu-se cu practici spirituale ca cea a examenului de conştiinţă şi a purificării interioare, cu credinţe ca cea a metempsihozei care, făcîndu-ne atenţi la destinul sufletelor, ne obligă să privim întreg universul ca pe locul reşedinţei şi al pelerinajului lor.

Cu toate acestea am putea să ne gîndim că la filosofii puri ca Parmenide sau Anaxagora, preocupările ştiinţifice şi raţionale trebuie să-i biruie. Este adevărat, fără îndoială, dar nu trebuie să-i judecăm după criteriile noastre; trebuie să încercăm să regăsim inflexiunea doctrinii lor, aşa cum putea să apară la un grec din secolul al cincilea. Parmenide poate fi privit ca fondatorul ontologiei, care este o mistică şi cea mai sobră dintre toate. Nici un filosof nu ne-a îndepărtat cu atîta violenţă şi dispreţ de această lume pe care o vedem şi o atingem, şi nu a afirmat cu atîta măreţie şi curaj că realitatea nu poate fi atinsă decît prin gîndirea pură. Acesta este sensul descrierii sale a celor două căi: una care este cea a „opiniei şi a aparenţelor diferite şi schimbătoare comandată de obiceiuri şi de experienţa confuză a simţurilor". Aceasta nu este calea adevărată este calea de necuprins cu mintea şi care nu poate fi numită. Singurii care o urmează sînt oamenii cu două feţe care nu încetează să rătăcească încoace şi încolo. Trebuie să o părăsească pe aceasta şi să o urmeze pe cealaltă de unde aflăm că „fiinţa este sustrasă generării şi corupţiei, este imuabilă". Este acolo „o cărare îngustă, spune zeiţa, unde nimic nu-ţi va lumina paşii". Şi totuşi ştim că este de asemenea drumul certitudinii, care însoţeşte mereu

adevărul. Însă acest adevăr numai gîndirea este capabilă să-l menţină în faţa privirii sale, căci există o identitate între gîndire şi fiinţă. Ca urmare nu putem să ne stăpînim să admitem că în momentul în care Parmenide descrie Întregul cu aceste cuvinte minunate: „În clipa prezentă este concentrată întreaga sa fiinţă menţinută imobil în întregime prin legăturile puternice ale necesităţii şi asemănătoare cu masa unei sfere bine rotunjite ale cărei raze sînt egale", spiritul alipit fiinţei şi nefăcînd cu ea decît una, nu exprima nimic mai mult prin astfel de metafore, decît certitudinea propriei sale eliberări şi a stăpînirii integrale pe care o obţine în sfîrşit de la el însuşi.

Anaxagora îl continuă pe Parmenide însă în acelaşi timp îl contrazice. Căci, în timp ce Parmenide se înalţă dintr-o singură bătaie de aripi pînă la această culme a spiritului unde se identifică cu fiinţa într-o imobilă contemplare, Anaxagora îi înapoiază mişcarea. El ne arată cum se separă de universul material, însă pentru a-l împărţi şi a-l organiza, Anaxagora vorbeşte ca Parmenide cînd spune că întregul este egal lui însuşi, dar vrea să conţină în germene o infinitate de calităţi diferite, o repartizare atît de regulată încît formează un amestec invizibil. Spiritul la Anaxagora este încă integrat în materie aşa cum gîndirea la Parmenide este inseparabilă de fiinţă; este însă în acelaşi timp şi indivizibil principiul mişcării, gîndirii şi vieţii; şi chiar este sursa cunoaşterii pure şi a vieţii contemplative. Este foarte aproape să devină „zeul interior" de care ne va vorbi Euripide.

Nu ar ajuta la nimic să înmulţim exemplele. Tinereţea

gîndirii greceşti constă, fără îndoială, în acest apel mereu reînnoit la raţiune care l-a eliberat de litera vechilor mituri; ea mai constă încă şi în această vie spiritualitate pe care nu a lăsat-o niciodată să se piardă şi pe care ele o exprimau şi o ascundeau în acelaşi timp. Simţim mereu la greci prezenţa unei inspiraţii rezervate şi stăpînite, dar care izbucneşte uneori şi rupe toate barierele. Heraclit spunea „Omul beat nu ştie unde merge, este incapabil să-şi ascundă nebunia". Şi mai spunea „Nu pe mine, ci Logosul trebuie să-l ascultaţi". Ori acest Logos este şi el o inspiraţie care depăşeşte natura, deşi îi reglează cursul; el nu suprimă forţele misterioase ale vieţii ci stabileşte între ele o armonie ca cea a arcului sau cea a lirei. La Empedocle, care este şi savant şi magician, această armonie păstrează mereu o trăsătură raţională şi mistică şi în acelaşi timp ea domneşte în lume şi în suflet prin virtutea unei încîntări ca muzica; ea ne arată legea universală care guvernează lucrurile ca fidelitatea faţă de marele jurămînt; ea restabileşte, în sfera rotundă a lui Parmenide „fericită de singurătatea sa circulară", lupta dintre unu şi multiplu. Dragostea adună însă elementele risipite ale universului în unitatea perfectă şi Discordia le împrăştie, aşa cum Titanii privesc bucăţile membrelor lui Dionisos.

Ştiinţa descrie maşina lumii; trebuie însă mai întîi ca ea să facă din lume o maşină; astfel ea dă omului mijlocul să o supună gîndirii şi acţiunii sale. Ea riscă de asemenea ca mintea să-şi piardă această tinereţe veşnică care este o naştere a tuturor clipelor şi care nu poate găsi decît în sentimentul unei participări la forţa creatoare, într-o intenţie

prezentă chiar în inima universului, cu care conştiinţa este acordată, care nu încetează să o solicite şi căreia nu încetează să-i răspundă.

2 decembrie 1934.

MITURILE PLATONICE

Într-o lucrare recentă, intitulată *Miturile lui Platon* (Alcan), Perceval Frutiger supune unui nou examen problema raporturilor dintre dialectică şi expunerea simbolică în dialogurile platonice; totodată ne invită să reflectăm asupra diferitelor moduri de a traduce ideile sau de a le sugera, asupra contrastului şi a înrudirii dintre expresia lor filosofică şi cea poetică.

Începînd din antichitate nu s-a încetat să se discute despre valoarea miturilor în opera lui Platon. Pentru toţi cei care cred că adevărul nu poate să se dezvăluie decît înţelegerii şi cere mereu să fie sesizat într-un sistem de definiţii şi dovezi, miturile devin un simplu ornament al discursului. Platon foloseşte poveşti populare, legende puerile dat fiind că gîndirea sa se simte redusă la neputinţă pentru a-l deruta, datorită prestigiului imaginaţiei sale artistice, asupra pretextelor gîndirii sale. Facem însă remarca, pe de altă parte, că nu există o singură concepţie esenţială la platonism, ca realitatea ideilor, natura dragostei, soarta sufletului, care să nu fie ilustrată de vreun mit: mitul este prezent pretutindeni, chiar şi în discuţiile cele mai abstracte, o aluzie sau o imagine ne mai permite să-i regăsim urma. Dacă obiectul său scapă oricărei demonstraţii, asta se datorează faptului că inteligenţa nu este singura interesată de posedarea adevărului, fără să renunţe să se exercite, ea colaborează cu toate forţele sufletului la mit; mitul este un farmec sau o bucurie care acordă natura noastră sensibilă cu

natura noastră spirituală, ne seduce imaginaţia, apoi, prin evidenta sa irealitate, ne predispune să dăm un sens lăuntric şi secret tuturor figurilor pe care le îmbină, istoriei originii şi destinului lor.

Miturile, să spunem, ţin loc de explicaţie copilului, umanităţii primitive. Însă adultul substituie miturilor dovezile pe care le cere raţiunii verificările pe care le cere experienţei. El abandonează miturile poetului căci poetul priveşte universul cu ochii copilului; are acelaşi gust pentru imagini, aceeaşi capacitate de emoţionare. Nu încetează să urce panta care antrenează toate spiritele să ia forma unei reprezentări din ce în ce mai pozitive a lumii aparenţelor. El restituie naturii misterul său, descoperă în ea manifestarea de un ordin spiritual cu care sensibilitatea sa intră în legătură împreună cu conştiinţa fiinţelor însufleţite, chiar dacă sînt iluzii, rămînem încă recunoscători poetului ca şi copilului că au consimţit să le materializeze pentru ca să minuneze clipele de răgaz ale adultului.

Geniul poetic al lui Platon nu este însă deloc suficient să explice rolul jucat de mituri în filosofia sa. Căci nimeni, după cum arată dialogurile din ultima perioadă, nu a avut un gust mai ascuţit pentru analiza abstractă şi pentru „legăturile de fier şi de oţel a unei logici riguroase". Pe de altă parte, nu trebuie să uităm pedeapsa severă pe care o pronunţă împotriva poeţilor de odinioară, împotriva lui Homer, Hesiod, cărora le reproşează minciuna din legendele lor şi îngăduinţa lor cu privire la pasiuni; nu trebuie să uităm nici că îi izgoneşte pe poeţi din Republica sa. Deci mitul platonician nu

trebuie să fie privit ca o simplă expunere poetică, destinată fie să întrerupă, printr-un divertisment agreabil lanțul arid al argumentărilor, fie chiar, cum s-a susținut, să disimuleze neîncrederea lui Platon în urma unei chemări ingenioase la tradițiile religiei populare. Trebuie să fie şi el un mijloc de propagare al adevărului. Şi pentru că adevărul suprem face una cu ideea Binelui, trebuie ca mitul să ne întoarcă voința către Bine, să ne facă prezența sa remarcată şi să ne facă să-l iubim. Din această cauză cei care au interpretat platonismul au considerat adeseori mitul ca pe un simplu mijloc de educare. Mulțimea se arată indiferentă cu privire la jocurile dialecticii şi niciodată argumentarea cea mai puternică nu a convertit pe nimeni. Pentru a exersa o influență morală asupra altuia trebuie să-l instruim şi să-l prefacem în întregime: ori rolul mitului este să facă adevărul vizibil şi dezirabil în acelaşi timp. O asemenea interpretare, dacă convine tuturor miturilor, nu le-ar diminua valoarea filosofică; ea ne-ar îndruma să-i atribuim lui Platon numai un fel de „pragmatism" superior, în virtutea căruia adevărul, în loc să fie doar contemplat de spirit, pretinde să fie reprodus în suflet printr-un consimțământ al tuturor însuşirilor.

*

Toate miturile nu se reduc însă la îndemnuri morale, cele mai renumite dintre ele au în primul rînd o semnificație metafizică, sînt fructele naturale ale teoriei ideilor. Dacă esența platonismului este să considere ideile, adică acțiunea gîndirii, ca realități autentice, în timp ce lucrurile care ne

înconjoară nu sînt decît imagini care le reprezintă şi le sugerează, trebuie să spunem că mitul în loc să fie procedeu de expunere întîmplător şi simbolic imaginat de geniul poetic al lui Platon pentru a susține un argument foarte slab, apare ca expresia cea mai imediată a acestei corespondențe dintre înteligibil şi sensibil pe care toate operațiile cunoaşterii le au drept obiect de cercetare. Mitul ne face să o prevedem; ne încurajează să cercetăm toate urmele; ne obişnuieşte să descoperim în materie un fel de transparență prin care o realitate spirituală ne este descoperită.

Vedem bine dacă alegem drept exemple mitul Peşterii şi mitul Reminiscențelor. Nu vom contesta pentru a şti dacă primul nu ar merita mai degrabă numele de alegorie. În sensul strict, mitul face apel la personaje istorice sau legendare înzestrate cu o existență individuală în spațiu şi timp, în timp ce alegoria creează ființe nedeterminate, menite să încarneze o idee generală. Pe de altă parte mitul nu are deloc semnificație la fel de explicită şi de evidentă ca alegoria; el poate primi mai multe interpretări, potrivite capacității miturilor care le formează. Alegoria este reprezentată prin desen; este o ființă artificială şi abstractă; ea dă ideii un veşmînt decît o formă; ne face să ne îndoim de idee, în momentul în care pretinde să o realizeze. Ea dovedeşte infirmitatea gîndirii noastre care se înțelege mai puțin de la sine şi însufleteşte creațiile decît să descoperim în ființe o viață pe care ea nu a reuşit să o epuizeze. Poetul participă însă la forța creatoare: în mîinile sale alegoria se schimbă în mit. Toate ființele din imaginația sa capătă o

existență personală. Ne recunoaştem în ele mai bine decît în noi-înşine; departe de a le ține golite de orice realitate, în ele ni se descoperă propria noastră realitate; ele devin tipurile şi modelele condiției umane.

Aşadar sîntem toți asemănători prizonierilor peşterii, închişi în lumea spațiului ca într-o închisoare fără margini, inconştienți de lanțurile noastre pentru că nu avem experiența unei țări mai libere şi privind toate obiectele care se oferă simțurilor noastre ca pe nişte lucruri autentice, pentru că gîndirea noastră nu s-a trezit încă la exercițiul unei activități dezinteresate. Acest exercițiu ne descătuşează, ca şi pe prizonierul care nu văzuse pînă atunci decît umbrele produse pe un perete de un foc aprins de către om, descoperă cu admirație după un moment de întunecare a vederii frumusețea obiectelor pe care soarele le lumina; filosoful la rîndul său învață că materia nu este decît o umbră dar că este posibil să sesizeze, sub forma unei idei, principiul interior care întemeiază realitatea şi sensul său. Şi pentru că toate ideile noastre se învîrt în jurul ideii de Bine, care singură dă spiritului nostru mişcarea şi repaosul; această idee, care luminează şi ne însufleteşte toate gîndurile, ca şi soarele, luminează şi dă viață tuturor corpurilor, devine adevăratul soare al lumii inteligibile. Departe de a suprima mitul Peşterii de pe lista miturilor platonice, sub pretextul că este o alegorie mai degrabă decît un mit, ar fi preferabil să-l considerăm ca sursă a tuturor celorlalte mituri; căci el ne invită să facem din lumea sensibilă un singur şi vast mit capabil să alimenteze toate miturile particulare şi a căror

resurse dialectice ne vor ajuta să le descifrăm secretul.

Mitul Reminiscenței prelungeşte mitul Peşterii, însă atrage privirea asupra stabilirii ideilor în interiorul minții şi asupra misterului naşterii lor. Aşa cum amintirea nu poate să sălăşluiască decît în gîndire, ideea care primeşte ființa din actul prin care gîndirea o formează şi o înțelege trebuie să fie descoperită în propriile noastre adîncuri. Însă, cum amintireea rămîne confuză atît timp cît nici o întîmplare exterioară nu o reaminteşte, ideea nu țîşneşte în conştiință decît cu ocazia unui obiect vizibil care o sugerează. Totul se petrece ca şi cum am fi contemplat într-o viață anterioară universul ideilor pure şi ca şi cum inteligența s-ar strădui mereu să însufleţească amintirea îngropată. Gîndim aşa cum ne amintim; orice formă de cunoaştere constă într-o analiză a spiritului de către el însuşi, poate chiar există între memorie şi gîndire, aşa cum unii savanți au înțeles, o afinitate mai profundă, dacă este adevărat că orice percepție spirituală anulată se spiritualizează şi că rupîndu-şi puțin cîte puțin legăturile cu spațiul tinde să devină o pură operație care depinde în mod exclusiv de noi să o îndeplinim.

Mitul Reminiscenței are însă alte intenții. Toată lumea îşi aminteşte imaginile nemaipomenite prin care trăsura sufletului, scăpînd de sub îndrumarea Intelectului, s-a aruncat din lumea ideilor în lumea sensibilă pe negrul bidiviu al Dorinței. Fără să insistăm asupra apropierilor care au fost încercate într-o asemenea concepție şi dogma creştină a căderii, putem spune că obiectul mitului este cu siguranță să arate dependența dintre toate capacitățile noastre şi mai cu

seamă să subordoneze claritatea cunoaşterii noastre orientării voinţei noastre. Dorinţa întunecă oglinda conştiinţei şi face să apară în lume materia care îşi găseşte hrana şi sfîrşitul natural. Înţelegem din acel moment de ce condiţia oricărui exerciţiu al inteligenţei trebuie să rezide într-o purificare cu privire la pasiuni. Nu încetăm astfel să creăm în noi înşine adevărul spiritualismului ca cel al materialismului prin direcţia pe care o acordăm atenţiei şi preferinţelor noastre.

*

Rolul mitului nu este numai de a traduce în imagini sensibile adevărul inteligibil. El realizează îmbinarea celor două lumi. Depune mărturie în favoarea armoniei a dublei noastre naturi. Invită ochii trupeşti să recunoască, prin formele pe care le contemplă, un principiu spiritual care le însufleţeşte şi pe care gîdirea noastră le contemplă la rîndul său în interiorul ei însăşi. Nu este de ajuns deci să susţinem, aşa cum am făcut-o că, deoarece nu există ştiinţă ci idei, miturile exprimă numai păreri plauzibile cu privire la aparenţe. Ar fi mai sincer să spunem că mitul este un instrument de mijlocire între obiect şi ideea sa, că îi dă primului viaţa care îi lipseşte şi celuilalt îi dă dovada vizibilă a puterii şi a eficienţei sale.

Cum am putea însă explica această misterioasă mijlocire altfel decît făcîndu-ne să participăm la naşterea lucrurilor însăşi? Toate miturile iau caracterul unei geneze. Plotin spunea deja că „specificul mitului este să prezinte ca

separate în timp lucrurile care de fapt coexistă, însă diferă prin rang şi însuşiri". Şi Bréhier recunoaşte că „ceea ce este esenţial în mit constă în faptul că povesteşte o succesiune de evenimente, că este o concepţie istorică a lucrurilor". Astfel, Mitul Peşterii ne descrie raportul dintre cunoaşterea sensibilă şi cunoaşterea intelectuală ca un act de descătuşare iar Mitul Reminiscenţei ca o cădere pasională. Ideile îşi dezvoltă articulaţiile şi îşi dovedesc rodnicia în timpul în care totul se naşte, creşte şi moare, căci nu putem înţelege valoarea lucrurilor decît prin originea şi consecinţele lor.

Cel mai mare dintre toate miturile este cel al Creaţiei; dacă în virtutea unei veşnice participări a tuturor fiinţelor deosebite la o ordine spirituală, lumea există şi durează, nu este greşit să ne facă să sesizăm această participare printr-o imagine, să evocăm un „creator suprem" care, asemănător unui meşteşugar, îşi supune opera legii ordinii, deşi imperfecţiunea materiei o îndeamnă mereu să se sustragă acestui lucru. Dacă Binele şi Răul trebuie să fie obiectul unei alegeri pe care fiecare libertate trebuie s-o îndeplinească şi să o reînnoiască la nesfîrşit, nu este greşit, pentru a exprima deschiderea nemăsurată a unei asemenea opinii, de a-şi reprezenta lumea cînd îndepărtîndu-se mereu prin greşeala noastră de originea sa cerească, cînd capabil să se îndrepte fără încetare prin colaborarea tuturor bunelor dorinţe; miturile Decadenţei şi al Progresului nu vor înceta niciodată să ne farmece. În sfîrşit, dacă imaginaţia umană este incapabilă în acelaşi timp să suporte ideea aneantizării noastre temporale şi să se înalţe pînă la ideea veşniciei naturii noastre, ea

găseşte cel puţin o consolare în miturile vieţii viitoare. Phaidon, descriind soarta sufletelor după moarte, făcîndu-le să apară în faţa judecătorului lor, să intre prin metempsihoză în noi trupuri în care virtuţile şi pasiunile din viaţa lor anterioară devin pe viitor trăsăturile lor naturale, ne arată că sîntem făuritorii destinului nostru şi că fericirea sau nefericirea noastră depinde numai de folosirea capacităţilor noastre. Dante, care este cel mai mare dintre mitologi, ne previne, chiar prin numeroase exemple, că intrăm chiar din această viaţă şi prin libera noastră alegere în Paradis sau Infern.

Înţelegem în consecinţă că stilul miturilor are un caracter ceremonios şi, ca să zicem aşa, religios. În loc să coborîm zeii la nivelul umanităţii noastre, aşa cum o face supranaturalul homeric, mitul platonician dă demersurilor noastre cele mai simple, o lumină supranaturală. Ne învaţă să recunoaştem că orice adevăr este subiectiv şi că lumea vizibilă poate fi în acelaşi timp un voal care îl ascunde şi un martor care îl dezvăluie. Astfel trebuie ca mitul să fie neadevărat, conform literei, pentru a deveni adevărat potrivit spiritului: este piatra de încercare care permite să se deosebească idolatrul de iniţiat.

Nu avem însă dreptul să opunem mitul dialecticii. Mitul este cu totul pătruns de gîndire şi dialectica nu este decît o mitologie abstractă. Mitul precedă şi depăşeşte inteligenţa: satisfacţia pe care o dă face densitatea şi plenitudinea sa. În interiorul anumitor limite, fixate cu mai multă rigoare, ştiinţa este de asemenea un roman pe care gîndirea şi-l istoriseşte

ei înseşi. Nimeni nu ar îndrăzni să susţină că universul este reprezentat mai cu exactitate de către o arhitectură de concepte decît printr-o înflorire de simboluri. Nu există asemănare nici cu una nici cu cealaltă. Sînt două căi de acces diferite spre realitate: conceptul ne permite să o reconstruim şi să acţionăm asupra ei, simbolul îi acordă o viaţă proprie căreia viaţa noastră personală nu încetează să-i răspundă. Niciodată poetul şi savantul nu ar fi terminat de discutat asupra valorii respective şi a gradului de adevăr al acestor două figuri ale lumii. Le regăsim pe amîndouă la Platon: el are sentimentul identităţii lor şi nu încetează să oscileze de la una la cealaltă.

Perfecţiunea nu se găseşte realizată în operele gîndirii decît cînd nici o distincţie nu mai poate fi stabilită între gîndire şi imagine. Trebuie ca ideea să se întrupeze pentru ca să înceteze să fie umbra unui vis; trebuie ca materia să lase să se vadă în ea ideea care o trasfigurează pentru ca ea să înceteze să fie un lucru obscur şi separat. Conceptul izolat închide realul în limitele unei definiţii abstracte, imaginea izolată îl închide în limitele unui obiect individualizat. Specificul mitului este să făurească conceptul şi imaginea încît să rupă simultan limitele abstracţiei şi cele ale individualităţii. El ne reprezintă şi ne depăşeşte. Ne face evident adevărul participării; ceea ce îi permite lui Renan să spună într-un mod cam vag: „Orice frază aplicată unui obiect nemărginit este un mit; ea închide în termeni limitaţi şi exlcusivi ceea ce este nelimitat".

28 septembrie 1930.

OMUL POLITIC

Ediția operelor complete ale lui Platon, publicată în colecția universităților din Franța sub patronajul Asociației Guillaume-Budé, este aproape terminată: nu mai lipsesc de aici decît *Philebos* şi *Legile*; ea face cea mai mare onoare erudiției franceze în acelaşi timp prin grija cu care textul şi traducerea au fost realizate, prin împodobirea prezentării tipografice, în sfîrşit prin prețioasele însemnări care preced fiecare dialog şi care, venind de la mai mulți autori, ne dau despre istoria şi semnificația gîndirii platonice o vedere de ansamblu în care perspective distincte vin să se încrucişeze. Ultimul volum apărut este *Omul politic*. Auguste Diès ne deschide accesul. Acest dialog se include într-o tetralogie a cărei prime două părți sînt *Theaitetos* şi *Sofistul* şi cea de-a patra, care trebuia să fie intitulată *Filosoful*, nu a fost niciodată scrisă. Critica modernă consideră că toate aceste lucrări sînt scrise spre sfîrşitul carierei lui Platon: *Omul politic* este redactat în urma celei de a treia călătorii a lui Platon în Sicilia şi, fie că a fost scris înaintea expediției prietenului său Dion împotriva tiranului Denys cel Tînăr şi care trebuia să se termine printr-un dezastru, fie că a fost scrisă după, este greu să nu găsim aici din cînd în cînd un ecou al evenimentelor din Siracuza.

Viața lui Platon pune în lumină în mod admirabil raporturile dintre filosofie şi politică aşa cum le concepeau în Antichitate. Înțelepciunea nu era atunci deloc o problemă particulară. Ea nu consta deloc în simpla educație a vieții

interioare. Abia la sfîrşitul elenismului odată cu epicureismul şi stoicismul, cînd cetatea dispare, înțeleptul se retrage într-o singurătate care trebuie să-l protejeze împotriva tuturor loviturilor din exterior. Pînă în acel moment el ia parte la viața publică. Printre cei Şapte Înțelepți existau legislatori şi tirani; dacă înțeleptul nu are în mîini puterea, cel puțin îl sfătuieşte pe cel care o exercită şi îl judecă; educă tinerii care mîine vor deveni cetățeni şi îşi vor asuma administrarea statului. Omul este mai presus de orice „ființă politică"; numai în politică îşi descoperă aptitudinile; ea este singurul teren unde ambiția sa poate să se satisfacă şi valoarea sa poate să-şi croiască drum; îi permite să-şi pună în joc capacitățile sale cele mai înalte, cele care îl înalță deasupra individualității sale trupeşti şi care poartă în ele caracterul universalității. Şi dacă cea mai perfectă dintre toate virtuțile este dreptatea, se datorează faptului că adaugă la ordinea naturii, care este opera oarbă a demiurgului, o ordine umană care o caracterizează şi care este gîndită, aprobată şi dorită de noi.

Platon aparținea unei familii aristocratice care se desprindea ea însăşi din Codros şi Solon. Dar violentele tulburări care agitau viața politică a Atenei la vremea sa, nu i-au permis să participe la treburile obşteşti nici să întreprindă un efort eficient pentru introducerea idealului de dreptate în guvernarea țării sale. Cînd lacedemonienii i-au obligat pe atenieni, în anul 404, să adopte conducerea oligarhică, vărul lui Platon, Critias, devine conducătorul celor treizeci de despoți; în această dictatură crîncenă, nu a existat un izgonitor mai sîngeros. Cînd democrația a fost restabilită, în

anul 401, a început o perioadă de răzbunări, iar condamnarea lui Socrate nu a fost fără îndoială decît un fel de incident. Cum se întîmplă adeseori, răul şi nesăbuinţa, pe care le vedea pretutindeni în jurul său, îl îndemnară pe Platon să caute soluţii, să-şi imagineze o ordine socială capabilă să asigure această pace şi acest echilibru care împiedica orice cetăţean să devină victimă unul după altul a violenţelor pe care el le-a suportat şi a celor care se comit. Preocupările politice au fost mereu pe primul plan în gîndirea sa. Cele două lucrări ale sale, *Republica* şi *Legile*, sînt cele mai considerabile. În organizarea cetăţii, sistemul său filosofic îşi găseşte nu numai dovada care îl confirmă, ci şi realizarea care îi permite să ia naştere. Căci acest lucru nu este deloc un amuzament, ci o datorie pentru gînditor, să facă raţiunea eficientă şi să încerce s-o facă să domnească în instituţiile care reglează ordinea cetăţii sau relaţiile dintre oameni, adică ordinea cea mai înaltă pe care omul intenţionează s-o instituie.

Dar este mai greu să fii profet în propria ta ţară decît în oricare alta. Este dificil mai ales de a face acceptat un plan de reforme care nu adoptă pînă la un anumit punct pasiunile vreunui partid. Din această cauză reformatorii, şi Platon însuşi, înlocuiesc bucuroşi o stare iniţială în care oamenii, trăind încă în stare dispersată sau foarte aproape de natură, ar putea fi grupaţi prin înţelepciunea legislatorului înainte ca nedreptatea îndelungă a regimurilor politice să-i fi corupt. Dar aceasta este pur şi simplu o utopie autentică. Spiritul revoluţionar se întoarce mereu spre ea prin gîndire şi prin

dorinţă: şi din acest motiv nu intenţionează decît să desfiinţeze formele sociale care s-au deteriorat puţin cîte puţin în cursul timpului, pentru a întemeia altele noi pe care numai raţiunea le-ar impune. Şi Platon, el însuşi, cedează unei seducţii de acest gen, cînd acceptă să se ducă în Sicilia la chemarea lui Denys, unde va fi primit nu numai ca un musafir, adică, după propriile sale cuvinte, ca „un om minunat", ci ca un filosof admirat, ca un consilier apreciat, şi unde, dispunînd indirect de puterea suverană, va putea să îmbine în vreun fel forţa şi darul convingerii pentru a face să domnească în sfîrşit dreptatea în cetate. Cunoaştem toate deziluziile care le-a avut de suferit din partea primului Denys, care nu era decît un tiran fără scrupule; din partea celui de-al doilea Denys, al cărui educator spera să fie, dar care era versatil şi coleric, şi care, cînd se entuziasma pentru virtute, cînd o persecuta; în sfîrşit din partea lui Dion însuşi, prietenul său cel mai drag, discipolul său cel mai fidel, care alungat de Denys, îl alungă la rîndul său, dar nu are timp să creeze cetatea perfectă, este poate obligat să practice el însuşi violenţa şi moare în cele din urmă asasinat.

Astfel de speranţe şi eşecuri, o experienţă atît de directă şi de decepţionantă a acţiunii politice trebuiau să exercite o influenţă deosebit de profundă asupra gîndirii lui Platon şi să-i scadă încrederea în orice formă privilegiată de guvernămînt chiar în cea care îi păruse cea mai bună şi care era despotismul înţelepciunii, deoarece putem să ne întrebăm dacă înţelepciunea poate vreodată să coexiste cu realitatea puterii. De aici această cercetare a unui temperament între

principii opuse care împlineşte Omul politic, care face din el un fel de intermediar între intransigenţa din *Republica* şi empirismul din *Legile*. Acum actul legislatorului încetează să mai fie o simplă aplicare a ştiinţei pentru a deveni o proporţie între ştiinţă şi evenimente; încetează să propună tuturor cetăţenilor un ideal identic, dar urmăreşte un fel de mariaj între diferenţele individuale, care fac vigoarea unui Stat dacă reuşesc să se înţeleagă, şi distrugerea sa, dacă fiecare dintre ele încearcă să-l ia de partea sa.

*

În *Omul politic* întîlnim patru teme principale: erudiţia politică este deasupra tuturor legilor; în practică, totuşi, legile sînt o garanţie necesară împotriva arbitrarului puterii; înţelepciunea politică este o artă a măsurii şi că această măsură, în sfîrşit, trebuie să alcătuiască puterile opuse într-o armonie în care fiecare dintre ele îşi găseşte întrebuinţarea. Acest ideal pare să răspundă atît de bine preocupărilor noastre contemporane, după părerea lui Auguste Diès, încît într-un articol din Buletinul Asociaţiei Guillaume-Budé (nr. 49, din octombrie 1935), îl consideră ca exprimînd „cea mai bună formulă a acestei politici cu adevărat umane cu care toate minţile luminate ar vrea să găsească astăzi mijlocul să colaboreze".

Ca erudiţia politică să fie deasupra tuturor legilor, este o afirmaţie care trebuie să-i surprindă pe toţi cei care evocă texte celebre ca prozopopeea legilor în *Criton*, sau răspunsul dat de Socrate lui Calicles în Gorgias. Totuşi Platon ne arată

aici că legile nu pot fi decît o ultimă soluţie. Căci ar trebui ca ele să fie întruparea vie a raţiunii şi ele nu sînt decît moştenirea tradiţiei, şi adesea fructul interesului, al capriciului sau al pasiunii. Au încă rigiditate abstractă chiar dacă nu avem niciodată treabă decît cu circumstanţe particulare. În plus, ele presupun mereu o voinţă care să se aplice. Ori voinţa omului drept nu cunoaşte altă lege decît pe ea însăşi: ea face legea, în loc să i-o putem supune; „Cînd prudenţa şi cumpătarea sînt îmbinate în acelaşi om împreună cu absoluta putere, spune Platon, de aici ia naştere buna organizare şi menţinere a ordinii şi bunele legi şi nu pot să aibă altă origine". În toate pericolele care ameninţă Statul este o situaţie aemănătoare, ca şi în cazurile cînd primejdiile pun în pericol existenţa navei sau viaţa corpului; atunci trebuie să acorde o deplină încredere pilotului, şi nicidecum să-l oblige să se supună principiilor navigaţiei; pe medic să nu îl oblige deloc să vindece bolnavul după regulile artei. Aşadar în toate formele activităţii noastre trebuie ca aceasta să fie partea nemuritoare a fiinţei noastre, adică raţiunea şi nu legea să fie călăuza noastră.

Înţeleptul, cînd se află la putere, face legile inutile. Nu permite Antigonei să protesteze împotriva lui Creon, nici legilor scrise să conteste adevărul şi justiţia. Adevărul şi justiţia îi ţin loc de lege: numai cel ce le cunoaşte şi care le practică posedă adevărata ştiinţă a comandamentului. După Xenofon, tocmai ele sînt acelea „care fac regii şi conducătorii, şi nu sceptrul, nici alegerea primului venit, nici destinul, nici violenţa, nici întriga înşelătoare". De aceea înţelegem că în

perioadele tulburi conştiinţa publică îşi întoarce jurămintele spre bunul tiran, care adaugă, la o cercetare atentă a binelui, curajul de a-l realiza în ciuda tuturor obstacolelor pe care le întîlneşte în drumul său. Există însă tiran bun? Unde îl găsim? Cum îl recunoaştem? Cum să fim siguri de integritatea intenţiilor sale şi să împiedicăm să nu-l corupă puterea? El nu este nimic mai mult decît conducătorul unei cetăţi ideale pe care doar mitul ne permite să-l descriem. Şi Platon ne spune că aceşti păstori ai popoarelor care guvernau societăţile primitive după judecată erau semizei sau demoni şi nu oameni. Acum că oamenii îşi conduc ei înşişi propriul lor destin, nu am găsi printre ei unul din aceia; legea devine necesară pentru a-i proteja împotriva violenţei şi a nedreptăţii tuturor celor care deţin puterea.

Aceştia sînt mereu persoane ca voi şi ca mine. Ei sînt dominaţi de pasiuni; s-au angajat într-o situaţie care le este specifică, în interese pe care le confundă cu cele ale statului. Nimeni nu are suficientă forţă ca să poarte responsabilitatea puterii absolute. Nimeni nu are suficientă clarviziune nici stăpînire de sine ca să se lipsească de conducerea şi sprijinul legii. Nimeni nu are pentru acest lucru suficientă înţelepciune sau destul har. „Albinele, spune Platon, îşi au suveranii lor, însă nu producem regi în cetăţi ca în stupi". Puterea absolută îl tentează mereu mai degrabă pe cel impulsiv decît pe înţelept. Domnia dreptăţii este însă un ideal pe care legea caută s-o imite: ea este din această cauză un fel de amintire şi de substitut. Ea este mereu imperfectă şi trebuie să veghem asupra ei ca să nu devină deloc realizarea

avantajelor, adică al pasiunilor. Şi nu trebuie să uităm că toată lumea se va plînge mereu de legi căci ele limitează egoismele ca să le permită să se tolereze şi să se înţeleagă. „Este banal, ne spune Platon, să recomandăm legislatorilor să facă legi astfel încît ca poporul şi naţiunea sa să i se supună de bună voie, ca şi cum am recomanda profesorilor din gimnaziu şi medicilor să facă să stea drept corpul şi să-l vindece de boli pe căi blînde şi plăcute. În timp ce, dimpotrivă, s-a considerat întotdeauna o mare fericire de a reda cuiva sănătatea şi de a-i da un temperament robust făcîndu-l să sufere cît mai puţin".

Ştim că Platon distinge trei forme de guvernămînt, din care fiecare poate să ia două forme diferite după cum respectă legea sau o încalcă. Acestea sînt monarhia, aristocraţia şi democraţia care tind însă să degenereze în tiranie, oligarhie sau demagogie. Nici una din aceste structuri nu este superioară prin natură celorlalte două căci valoarea unui regim rezultă mereu dintr-un anumit raport care se stabileşte între legea însăşi şi modul în care o aplică. Poate cea mai rea dintre toate formele de guvernămînt este guvernarea simplă şi cel mai bun este un guvern mixt care întruneşte avantajele tuturor şi compensează, ca să spunem aşa, inconvenientele fiecăruia, după cum se vede în Sparta, unde puterea este în acelaşi timp democratică şi aristocratică, unde întîlnim o domnie pe viaţă, dar care este temperată în loc să fie agravată de tirania epitropilor. Printr-un fel de paradox, dacă guvernul se îndepărtează de legalitate, cînd este cel mai puternic, atunci este mai puţin

suportabil. Acolo unde legea este respectată trebuie preferată monarhia, acolo unde este încălcată, democrația. În loc să spună, ca anumiți fondatori ai statului modern, că democrația nu este viabilă decît prin domnia virtuții, Platon susține, din contra, că puterea se găseşte aici fărîmițată, ea este incapabilă de un rău mare ca şi de un mare bine. În regimul în care totul este agitat se trăieşte cel mai bine. Pentru dezordinea de care suferim, este o consolare extrem de amară şi de pesimistă.

*

Virtutea omului politic este şi cea a înțeleptului: stăpînirea de sine. Însă stăpînirea de sine este o artă dificilă. Ea nu este cum se crede semnul slăbiciunii, ci al acestei forțe supreme care, în loc să cedeze pasiunilor, le stăpîneşte reținînd în ea energia tuturor. Cel mai frumos nume care poate fi dat unui om de stat este cel de moderator. Platon multiplică formele prin care arată în stăpînirea de sine însăşi semnul acțiunii conform rațiunii. În gîndire, ca şi în conduită, cumpătarea realizează desăvîrşirea pentru că este limita între ceea ce este prea mult şi ceea ce este prea puțin. Ea dă lucrurilor forma şi echilibrul. Toată arta constă în introducerea măsurii. Dumnezeu însuşi este dreapta socoteală a fiecărui lucru. Trebuie să amintim cuvintele lui Hesiod, că „adesea jumătatea este mai mult decît întregul". Căci ceea ce este suficient este mereu mai mult decît ceea ce este în plus. Astfel „înțelepciunea este cel mai frumos dintre acorduri". Nu că măsura ar dispensa de restul, căci ea presupune exact o

activitate care vine dintr-alt loc dar a cărui folosire ea o reglează. De aceea putem spune că este „un accesoriu care dă valoare celorlalte calități, dar care, luată în considerare singură, nu merită să se vorbească de ea; tot ce putem face atunci, este să nu spunem despre ea nici de bine nici de rău".

Prin aceasta însă ea ne permite de asemenea să definim în acelaşi timp datoria omului politic şi limitele acțiunii sale. Problema politică ia naştere din discordia care există între oameni. Rolul conducătorului nu este de a o agrava ci de a o aplana. El nu sprijină partidul său, ci statul. El trebuie să creeze o alianță între puterile opuse, care se combat mereu, folosindu-se în acelaşi timp de constrîngere şi convingere. Nu se aseamănă preotului popoarelor din vechiul mit, ci țesătorului care îi dă pînzii continuitatea şi rezistența împletind cu îndemînare urzeala cu intriga. Astfel proceda deja dialecticianul care construia Ideea printr-un amestec din Acelaşi şi Altul. Adevăratul om politic, în loc să fie adunător de idei, este doar un strîngător de oameni; diferențele care există între ei trebuie să-l sprijine în loc să-l deranjeze. El formează materia lucrării sale. El crează forța cu blîndețe; el are nevoie simultan şi de impulsivi şi de calmi; el se sprijină pe înflăcărarea tinerilor şi pe cumpătarea bătrînilor; nu ignoră faptul că conservatorii dau societății statornicia şi revoluționarii îi dau însuflețirea. Ceea ce este dificil este că trebuie să se realizeze armonia în sufletul său pentru ca să fie capabil să analizeze în cetate sau între cetăți. Dar tocmai această stăpînire defineşte omul politic în opoziție cu

politicianul: distanța care îi separă este la fel de mare ca cea care îl separă pe filosof de sofist. Uneori este greu să-i deosebeşti şi de-a lungul întregii sale cariere, Platon după Socrate ne-a învățat s-o facem. Cei din a doua categorie nu vor decît să subjuge. Ei nu au gust decît pentru aparență, pentru intrigă şi pentru succesele amorului propriu. Ceilalți, nu caută decît să se instruiască să-şi lumineze aproapele; ei vor să aducă printre oameni pacea activă a minții; şi pentru ea, în fiecare clipă, îşi pun în slujba ei viața.

29 decembrie 1935.

DIALECTICA PLATONICIANĂ

Există culmi ale spiritului, Platon, Dante sau Descartes, care domină umanitatea şi de care nimeni nu se apropie fără să se înalțe deasupra lui însuşi. La bază, ei se sprijină pe epoca lor, astfel încît ne par mai întîi departe de noi şi străini de gîndurile şi grijile noastre. Dacă învingem însă aceste împotriviri, dacă consimțim să urcăm această pantă în care, îngustînd prin trepte spațiul confuz care le susține şi tind spre cer, un vîrf aproape imaterial, atunci uităm distanța care ne separă de ei; drumul pe care îl deschid înaintea noastră îl parcurgem în interiorul nostru, şi orizontul spiritual pe care ei ni-l descoperă, este al nostru cît şi al lor. Platon este una din aceste culmi. Ar fi un rău indicat să invocăm epoca agitată în care trăim pentru a ne întoarce de la el privirea sub pretextul că o folosim pentru procupări mai urgente. Problemele prezente nu ne produc atîta neliniște decît pentru ca să aşteptăm soluția întîmplării sau a forței, şi nu deloc a acestei elevări interioare, departe să ne încline, cum se crede, spre a ne dezinteresa, ne permite să le depăşim în loc să ne lase zăpăciți de ele. Specificul adevăratei măreții este să nu aparțină nici unui timp, să ne descopere prezența sa îndată ce soarta noastră este în joc şi să ne aducă singurul ajutor care să fie eficient cînd regulile experienței obişnuite vin să ne înşele. Acesta este exemplul pe care ni-l dă Platon: pînă şi în politică, care trebuie să fie un efort pentru a face să domnească cumpătarea în lume, şi, ca să spunem aşa, o filosofie militantă, tot sufletul trebuie să fie la lucru şi să dovedească încă forța, lumina şi armonia pe

care a ştiut s-o dăruiască ei înşişi.

De aceea vom citi cu cel mai viu interes cartea pe care tocmai a scris-o, despre Platon, Léon Robin, o carte de sinteză în care autorul ne dă rodul cercetărilor sale pe care le-a consacrat acestui filosof de-a lungul anilor şi pe care le-a dezvăluit în două lucrări clasice despre *Teoria platoniciană a ideilor şi a numerelor după Aristotel* şi *Teoria platoniciană a dragostei*.

Toată lumea îşi dă seama de dificultăţile pe care putem să le avem încercînd să regăsim azi autentica gîndire a lui Platon. Platon este poet şi filosof în acelaşi timp. El ne face să simţim mult mai puţin o convingere decît un fel de încîntare. Cînd raţiunea moare, mitul vine în ajutorul său şi l-am fi împiedicat să spună dacă printr-un avînt spiritual o depăşeşte sau printr-un artificiu al imaginaţiei o împlineşte. Dialogul pe care îl foloseşte mereu păstrează adesea o tentă de ambiguitate, spunînd idei contrarii fără însă să ne permită să alegem între ele. Anumite cărţi ale sale, ca *Fedra* sau *Banchetul* au o perfecţiune şi o frumuseţe care le este de ajuns, care permit să le privim ca pe nişte adevărate opere de artă, dincolo de subiectele filosofice care fac tema lor. Altele, ca *Sofistul* sau *Philebos*, cuprind discuţii abstracte atît de subtile sau atît de dificile, încît dezamăgesc sau descurajează un cititor nepregătit. Cînd cunoaşterea cedează dragostei, care singură este capabilă să ne facă să urcăm treaptă cu treaptă scara diferitelor niveluri ale fiinţei; cînd aceste nivele exprimă ele însele diferitele etape ale unei dialectici intelectuale pline de sinuozităţi şi de întoarceri şi a

căror drumuri este dificil să le facem să conveargă. Nimeni nu a împins mai departe această rigoare critică şi destructivă prin care pare să-şi închidă sieşi toate ieşirile, după cum vedem în Parmenide, însă nimeni nu a acordat în acelaşi timp mai mult puterii constructive a spiritului în dubla arhitectură a lumii ideilor şi a lumii experienţei.

Nu am îndrăzni să spunem că există un sistem platonician. Exprimarea pe care Platon ne-o dă despre doctrina sa nu coincide cu cea pe care ne-o dă Aristotel, care a urmat lecţiile sale. El este ca şi autorii care au fost prea mult studiaţi, interpretaţi şi admiraţi. Fiecare căuta la el ceea ce-i plăcea şi cei care au crezut că-i sînt cei mai devotaţi, găseau în el mai degrabă o sugestie decît o învăţătură. Există însă o ambianţă platoniciană şi putem spune că toţi aceia „platonizează", care gîndesc că lumea vizibilă nu este decît punctul de sprijin al unui demers ascensional al gîndirii noastre, care ne descoperă realitatea autentică în anumite fapte pe care le săvîrşeşte şi care nu o regăseşte în lucruri decît sub o formă imperfectă şi deteriorată sub care se exprimă, ca să spunem aşa, propria sa cedare. Procedăm poate rău să-i reproşăm împreună cu Nietzsche că a inventat mitul spiritului pur; şi nu înseamnă că-l trădăm dacă afirmăm că forma supremă a realităţii este pentru el de natură spirituală şi că toate celelalte forme nu sînt din această cauză decît semne sau mijloace.

*

Léon Robin a încercat să ne arate toate aspectele

acestei doctrine atît de complexe. Ea are însă un centru de unitate, care este mişcarea interioară prin care sufletul se înalţă spre adevăr; un avînt şi o metodă se exprimă simultan prin intermediul dialogului care invită sufletul să-şi reamintească de ceea ce poartă în el, care îl însufleţeşte cu o dragoste faţă de tot ceea ce-i este superior şi care îl solicită în sfîrşit să regăsească în real, prin dialectică, această ordine, această proporţie şi această armonie care ne arată în el chiar lucrarea spiritului.

Vedeţi dialogul, al cărui model Platon îl împrumută de la Socrate şi unde se schiţează deja dialectica vie în care spiritul caută un adevăr comun tuturor şi la care toţi participă, nu descoperim acest adevăr decît făcînd din el vînătoarea iluziilor care îl ascund, înaintînd pas cu pas pe o succesiune de trepte, şi acordul nu se produce decît pentru că relaţiile dintre idei au fost încercate şi verificate împreună. Acest dialog însă, între interlocutori diferiţi, nu face decît să prelungească şi să exteriorizeze dialogul singuratic şi tăcut pe care sufletul îl continuă fără încetare cu el însuşi. Căci există în noi o pluralitate de aparenţe, opinii şi tendinţe care în fiecare clipă se opun şi se combat: nu încetăm niciodată să le comparăm şi să le alegem. Ori adevărul ne evită fără încetare şi nu putem să-l realizăm decît printr-un act pe care trebuie să-l realizăm mereu în noi. Dialogul ne arată că filosofia trebuie să încline mai întîi sufletul spre acest adevăr a cărui dorinţă o are, dar a cărui vedere îi scapă mereu. El este „protreptic", este o educaţie lui însuşi şi a tuturor.

Totuşi acest adevăr nu pătrunde deloc în noi din

afară. El nu este pentru noi o revelaţie decît în momentul în care descoperim că îl purtăm deja în noi, deşi am uitat acest lucru. De aici această teorie că învăţătura este o reminiscenţă şi care ne apare uneori atît de neobişnuită pentru că o asociem în mod natural mitului unei vieţi anterioare în care am fi contemplat realitatea faţă în faţă. Nu trebuie însă ca mitul, ilustrînd teoria printr-o imagine, să ne ascundă semnificaţia sa spirituală. Acelaşi cuvînt de reminiscenţă este suficient să sublinieze că este vorba de o întoarcere asupra sa, de o repliere sau de o chibzuire a sufletului asupra lui însuşi. Ar fi o idolatrie să credem că sufletul poate să găsească în el însuşi obiectul interior deja realizat sub forma unei amintiri obscure şi că i-ar fi de ajuns să-l ia cu sine în plină lumină. Sufletul nu poate să se replieze decît asupra propriei sale unităţi, adică asupra propriei sale activităţi care este chiar esenţa sa. Tocmai atunci se detaşează de toate aparenţele particulare care pînă atunci i se impuneau şi nu încetau să-l amăgească. Şi tocmai în acest lucru constă pentru el purificarea autentică. Putem foarte bine spune că ceea ce ne destăinuie este o lume necunoscută de a cărei lume pe care o aveam sub ochii noştri ne separă un fel de ecran. Această lume însă nu poate fi o lume a lucrurilor, este viaţa pe care spiritul şi-o va da lui însuşi, un ansamblu de operaţii interioare care ne fac inteligibile obiectele sensibile şi care sînt în concluzie adevăratele realităţi a căror umbre acestea doar sînt. De aici această impresie indefinită pe care o încercăm uneori de a nu învăţa niciodată decît ceea ce am ştiut mereu şi care se

explică destul de uşor dacă ne gîndim că a primi o nouă cunoaştere înseamnă a descoperi în sine puterea de a o înfăptui.

Dar cum această putere va reuşi să se manifeste? De ce rămîne inactivă? Există în noi o frămîntare care ne împiedică exact să ne mulţumim cu ceea ce avem, care ne obligă mereu să ne depăşim, care caută esenţa dincolo de aparenţă şi care nu vrea să o deţină decît pentru a crea şi a da naştere. Această frămîntare, dragostea, este fiica Sărăciei, nu-i place decît ceea ce nu are, este mereu „decepţionată şi muribundă dar în acelaşi timp plină de curaj şi de viaţă", ne scoate din noi înşine dar ne poartă pe deasupra, ne dezindividualizează şi pretinde de la noi o purificare şi un devotament permanent. Dragostea este imboldul oricărui suflet care se înalţă. Doar ea zguduie spiritul şi îl obligă să acţioneze. Prin frumuseţe chiar ea ne descoperă ideea a cărui figură luminoasă este şi, prin această frumuseţe, apropie fiinţele unele de altele şi le îndeamnă să se cunoască. Ideea însă le atrage: în ea ele se iubesc dincolo de ele însele. Este deci specificul dragostei de a înalţa sufletul de la senzaţie pînă la idee: pe ea se sprijină Dragostea. Léon Robin spune, pe bună dreptate, că ea realizează „sinteza dintre empiric şi ideal". Înţelegem că îşi face iluzia că este veşnică: ea înalţa tot ceea ce este trecător pînă la nemurire.

*

Dar dacă filosofia trebuie să pună la încercare sufletul

prin dialog, să-l purifice prin reminiscenţă şi să-l impulsioneze prin dragoste, ea nu se realizează pe sine însăşi decît prin dialectică, care este teoria ideilor şi a cărei metode precedente trebuie doar să ne deschidă intrarea. Trebuie ca disciplinele ştiinţifice să o pregătească să recunoască relaţia şi ordinea care îmbină ideile între ele. Însă, mai întîi, în ce constau însăşi aceste idei pe care numai spiritul poate să le sesizeze şi care, fiind adevărul lucrurilor, sînt invizibile ca adevărul, deşi sînt „mai solide şi mai robuste decît însăşi lucrurile". Putem spune că, dacă teoria ideilor prezintă la platonism un anumit caracter de ambiguitate, se datorează faptului că pare uneori că ideea nu face decît una cu „conceptul general" tuturor experienţelor pe care le-am făcut şi alteori că este principiul şi modelul de unde provin toate aceste experienţe şi a căror imagine, mai mult sau mai puţin fidelă, ele sînt. Comparaţia care ne arată similitudinea existentă între lucruri, este evident destinată numai să ne pună pe cale, pentru actul interior care le face să fie ceea ce ele sînt. Trecem atunci de o reprezentare care era mai întîi abstractă şi generală şi mai săracă decît lucrurile, din care ea era scoasă, legii însăşi care le produce şi care posedă infinit mai multă valoare şi demnitate decît ele, nu numai pentru că ea le învăluie pe toate, ci pentru că nici una din ele nu este în mod riguros conformă legii lor de generare. Vedem bine în ideile morale cărora se aplică într-un mod privilegiat metoda socratică, pentru că ideea de dreptate nu este numai o denumire comună tuturor actelor juste, dar că ea este încă acest ideal viu şi plin în care fiecare act pe care îl numim

drept nu este decît o aproximație. O vedem în obietele geometrice, care formează un fel de mediere între ideile propriu zise şi obiectele reale a căror simboluri sensibile nu reprezintă decît schița cea mai grosolană.

Totuşi specificul dialecticii este să ne învețe care sînt relațiile ideilor între ele. Metoda ştiințifică care ne servea de ghid aici trebuie să fie depăşită. Platon ne arată, devansînd asupra acestui punct toate concepțiile ştiinței moderne, că un principiu ipotetic este suficient omului de ştiință care, după ce l-a pus, se mulțumeşte să observe „ceea ce rezultă din el"; dimpotrivă, specificul dialecticii este să atingă adevărata realitate şi, prin urmare, să se întoarcă pînă la un principiu „anipotetic" care să aibă un caracter absolut şi care poartă în el însuşi propria sa justificare. Acest principiu îl numeşte Unul sau Bine şi care singur ar putea fi obiectul suprem al înțelegerii şi al dorirrii; spre el sufletul nostru se înalță prin purificare şi prin dragoste.

Trebuie numai, de asemenea, ca pornind de la acest principiu să putem recoborî, adică să ne dăm seama de diversitatea ideilor şi relațiilor care le uneşte. Nu vom ajunge aici decît prin operații de fragmentare, care sînt în acelaşi timp operații de clădire prin care finitul şi infinitul nu încetează să se compună. Dacă trebuie să-l credem pe Aristotel, ideile devin atunci numere în care vedem foarte bine că activitatea sintetică a spiritului îşi găseşte aplicarea cea mai riguroasă şi care ne deschide accesul unui univers pitagoreic. Nu vom uita, cu toate acestea, că Platon, în loc să confunde ideile matematice cu ideile, face din ele mereu

simple mijlocitoare între idei şi lucruri. Ori acest lucru este chiar instructiv căci, dacă raporturile matematice introduc în realitatea sensibilă înțelegeri armonioase, se datorează faptului că există o matematică transcendentă celei a numerelor şi care este o matematică a calității. Platon ne arată admirabil că în *Omul politic* „luînd în ansamblu cele două nelimitări, ale excesului şi ale greşelii" ea le compară cu dreaptă măsură. Ea nu încetează deci să calculeze şi să cîntărească. Ea determină convenabilul şi oportunul. Prin aceasta ea introduce în lucruri adevărul şi frumusețea simultan. Deci dragostea este cea care o conduce încă. Astfel, de o parte este dragostea de care putem să ne temem că nu va ceda mereu unei inspirații fără frîu şi fără lege, care supune dimpotrivă realul proporției şi armoniei. Pe de altă parte, dialectica, departe de a opune una celeilalte două lumi eterogene, ne arată dimpotrivă cum se întrepătrund. Léon Robin are dreptate să spună că pentru Platon „nu există decît o singură lume cu diferite trepte de ordine şi de confuzie, de luminozitate şi de opacitate, după cum inteligența va avea de cucerit stăpînirea de sine prin măsură matematică şi apoi prin cea care o depăşeşte în mod absolut".

1 noiembrie 1936.

CONTEMPLAREA ŞI ACŢIUNEA ÎN PLATONISM

Cartea atît de documentată, de subtilă şi adesea atît de impresionantă pe care A. J. Festugière a intitulat-o *Contemplarea şi viaţa contemplativă după părerea lui Platon* (Vrin), nu este numai o carte de erudiţie şi de istorie în care autorul încearcă să redea strălucirea celei mai mari, fără îndoială, dintre toate doctrinele filosofice, care nu a încetat să inspire şi să hrănească meditaţia metafizică şi religioasă de mai bine de douăzeci de secole. Nu ne trezeşte interesul numai printr-o admirabilă restituire a gîndirii elene considerată, să spunem, în culmea sa, nici printr-un efort riguros pentru a defini acest cuvînt „contemplare" care a fost folosit cu atîtea sensuri diferite, şi de care am făcut atîta abuz, nici prin acest fel de prefigurare al Evangheliei care ne invită s-o regăsim, aşa cum o făcuseră în Evul Mediu, în teoria platonică a Ideilor şi a Întregului. Ceea ce dă acestei lucrări o deschidere atît de directă şi de prezentă, încît nici un filosof nu poate s-o citească fără să resimtă o anxietate asupra propriei sale obligaţii, este faptul că ne pune faţă în faţă cu un conflict care constă în însăşi fondul sufletului uman, între această căutare singuratică a adevărului, care îi dă o bucurie tainică şi incomparabilă, şi exigenţele acţiunii care riscă mereu s-o deturneze, dar care par să-i impună să coopereze fără încetare la opera însăşi a creaţiei.

Într-un mod mai insistent, în momentul în care lumea suportă atîtea tulburări, în care pasiunea şi violenţa ameninţă pretutindeni s-o ia cu asalt, în care fiecare îşi întoarce

privirea spre valori spirituale necunoscute despre care crede totuşi că nu se poate mîntui decît prin ele, filosoful, a cărui menire este de a-i fi gardian, va rămîne un visător iluzoriu şi inutil, cînd indiferent la evenimente, fericit să se abstragă şi să-şi ajungă, cînd gemînd de neputinţa sa? Sau va începe să regăsească contemplarea şi acţiunea, să conformeze rolul la idee, să facă ca lumea în care trupul său vieţuieşte să se asemene lumii care-i locuieşte gîndirea şi că fiecare să poată vedea cu ochii trupeşti ceea ce cu ochii minţii nu descoperă decît în număr redus. Problema este de a şti cum se va realiza trecerea între această reflecţie interioară care îi descoperă obiectele gîndirii pure şi această reformă a universului care trebuie să le ia drept model. Filosoful este un fel de pedagog al neamului omenesc. Va lăsa el acţiunea politică pe mîinile ignoranţilor, a patimilor şi a ambiţioşilor? Va accepta să-şi piardă interesul sau va dori ca gîndirea să-şi găsească în ea ultima sa împlinire, încercare şi rod? Specificul vieţii spiritului este să ne oblige să ne întoarcem în fiecare moment spre însăşi izvorul adevărului şi binelui. Cel care s-a consacrat acestui lucru este contabil înaintea tuturor oamenilor, al timpului însuşi pe care i l-a consacrat. Trebuie să le facă evident acest adevăr şi acest bine pînă în situaţia concretă în care societatea le-a plasat şi în nevoile însăşi pe care ea le pretinde de la ei: căci este pentru ei singurul mod să participe le ea. Însă o asemenea grijă nu riscă să denatureze puritatea contemplării însăşi? Şi nu este preferabil ca unii oameni să participe să o menţină în lume, în ciuda aparentei lor inutilităţi şi să fie rezervat altora să facă

să pătrundă lumina în lumea materiei şi a dorinţei?

Acestea sînt conflictele care nu au încetat să rămînă prezente în conştiinţa lui Platon, şi despre care putem spune că, dacă i-au fost impuse prin circumstanţele în care a trăit, nu a reuşit poate niciodată să le depăşească. El însuşi aparţinea clasei aristocratice! Într-o lume în care activitatea cea mai importantă a omului nu se deosebea de cea a cetăţeanului de rînd, putea să se considere destinat prin trecutul său, prin darurile pe care le primise, prin idealul pe care intenţiona să-l slujească, să le guverneze cetatea. Atena tocmai cunoscuse nenorocirile războiului din Peloponezia, cînd cei treizeci, din care făcea parte şi vărul său, Carmide, şi unchiul său, Critias, iau puterea; Platon nu colaborează cu ei, le respinge tirania violentă şi sîngeroasă. Cînd democraţia revine la putere, Platon are o şi mai mare decepţie pentru că o vede condamnată la moarte ca pe Socrate, care este modelul însuşi al înţeleptului şi a cărei viaţă şi gîndire nu vor înceta să inspire meditaţia sa asupra Ideilor şi asupra Binelui şi, chiar cînd îl depăşeşte, pretinde mereu să-i rămînă fidel. Fortuna, al cărui instrument părea să fie prietenul său Dion, îi va permite cel puţin să realizeze la Siracuza, prin sfaturi date pe rînd celor doi tirani, Denis Bătrînul şi Denis Tînărul, acest ideal a unui guvern întemeiat pe înţelepciune, dreptate şi dezinteres, care s-a arătat imposibil la Atena? În pofida unei încăpăţînări admirabile, Platon trebuia să eşueze de trei ori în această Încercare.

Din acel moment, întemeierea Academiei trebuie să fie considerată ca un act de descurajare, ca o căutare a unei

compensaţii cu care Platon mai încearcă să realizeze prin gîndire ceea ce întîmplarea îi refuză? După înfrîngerea acţiunii politice se refugiază în contemplaţie? Nu este acest lucru pentru el decît un fel de fugă şi o ultimă soluţie? Contemplaţia nu este deci decît o acţiune împiedicată? Ni se pare dimpotrivă că la acest discipol al lui Socrate, tocmai contemplaţia care este primară, tocmai ea dă bucuriile cele mai mari şi mai pure: încă din această viaţă, dincolo de ea, contemplaţia este ţelul spre care conştiinţa nu încetează să tindă; ea se smulge umbrelor peşterii şi ne descoperă soarele clar. Este însă pentru noi o datorie adesea dureroasă să facem să participe la ea, în aceleaşi circumstanţe în care soarta le-a hărăzit, pe acei care prin forţele lor proprii nu se vor putea înalţa pînă la ea.

*

Ce trebuie să înţelegem prin acest cuvînt contemplare, sau de teorie, cum o numesc grecii, şi care a avut atîta ecou în creştinism? Contemplaţia exclude acţiunea, cum se crede atît de des sau, dimpotrivă, o cheamă, ca şi trupul în care se întrupează şi căruia îi dă ea însăşi viaţa şi lumina sa? Cuvîntul contemplaţie evocă privilegiul imaginii care ne permite să sesizăm realul şi să-l cuprindem într-un fel de prezenţă actuală. Latinii îi dădeau o semnificaţie religioasă pe care nu a pierdut-o niciodată şi care chiar a sfîrşit prin a avea preponderenţă: a contempla însemna pentru ei a admira acest mare templu care este lumea. Putem deci considera contemplarea sub trei aspecte diferite:

este mai întîi o spiritualizare a cunoaşterii propriu-zise; ne propune apoi un obiect pentru a-l admira şi a-l place, care trebuie să devină prin urmare un model al acţiunii noastre; şi, în sfîrşit, deşi ne întoarce aproape mereu de la acţiune şi este prin esenţă „apolitică", nu există nici acţiune lăudabilă, nici politică sănătoasă care să nu găsească în ea originea lor.

Specificul contemplării, pentru Platon, constă în a ne permite să atingem Ideea. Ori ideea reprezintă mai întîi aspectul exterior al lucrurilor, dar care devine curînd forma lor imuabilă: încetînd în cazul acesta să fie vizibilă, ea nu mai poate fi atinsă decît prin gîndirea pură. Ea este o fiinţă inteligibilă, care este singura fiinţă adevărată şi a cărei prezenţă nu ne poate fi dată decît prin unirea reală a sufletului nostru cu ea. Astfel contemplarea transformă sufletul identificîndu-ne cu ideea. Şi este cea mai bună parte din noi înşine, adică spiritul nostru, care percepe cea mai bună parte a fiinţelor, adică esenţa lor. Dar cum vederea nu vine în raport cu obiectul decît prin lumina soarelui, ochiul sufletului nu vine în raport cu ideea decît prin lumina binelui. Şi Binele este culmea lumii inteligibile aşa cum soarele este culmea lumii vizibile.

Contemplarea este în realitate cunoaşterea perfectă. Ea ne dă o vedere sinoptică a Fiinţei. Şi Fiinţa nu face decît una cu ideea; altfel nu ar putea fi contemplată. Nu poate însă exista decît dacă sufletul se purifică: căci o gîndire fără melanj poate singură să pună mîna pe fiinţa fără amestec. Demersul lui Platon nu este deci fără legătură cu cel al lui

Descartes care, prin îndoială consecventă, se eliberează şi el de senzaţie şi de pasiune, adică de umbrele peşterii, pentru a sesiza ideea clară şi distinctă într-o simplă acţiune a spiritului. Atunci această acţiune şi această idee nu se mai deosebesc. Puţin mai contează după aceea că Platon vorbeşte ca şi cum acţiunea ne-ar oferi posedarea unei fiinţe adevărate, şi Descartes ca şi cum această fiinţă s-ar reduce cu totul la acţiunea care pune stăpînire pe ea, deşi există deja un idealism al lui Platon şi încă un realism al lui Descartes.

Important este ca contemplarea să poată fi definită ca întîlnirea dintre gîndire şi fiinţă. Dialectica devine atunci o călătorie prin lumea ideilor: este o mişcare dublă de analiză şi sinteză în care, dacă vrem, de coborîre şi de urcare, care ne permite să descoperim după o metodă potrivită, ordinea de subordonare a ideilor unele faţă de altele. Dialectica însă nu îşi este suficientă ei înşişi, ea trebuie să ajungă la liniştea actului contemplativ, care ne descoperă, dincolo de toate ideile, centrul comun de care ele depind toate şi pe care Platon îl numeşte *Unul* sau *Binele*, dar care este deasemenea Fiinţa absolută, o fiinţă, este adevărat, absolut concretă, obţinută nicidecum jefuind esenţele particulare de originalitate şi bogăţia lor, ci dimpotrivă integrîndu-le şi depăşindu-le în principiul supraabundent care susţine şi care le produce pe toate. Acest Unul sau Bine, care este originea tuturor esenţelor, nu mai este el însuşi o esenţă. Contemplarea transcende aici cunoaşterea: ea anulează dedublarea care este inseparabilă de ea. Ea realizează

această perfectă concentrare interioară, această desăvîrşită unitate a sufletului nostru pe care poate să ne-o dea doar prezența chiar a Unu-lui. Avem de-a face aici cu o experiență care este o stăpînire, cu o existență pe care capătul extrem al dialecticii intelectuale, ea o substituie în loc să o anuleze. Şi creştinismul adună din ea moştenirea.

Acest principiu însă, care ne unifică, este deasemenea adevăratul Dumnezeu al lui Platon. Şi pentru că el este Binele, este de asemenea Binele nostru. El este capătul avîntului sufletului nostru adică căutarea filosofică este pentru noi o mişcare din dragoste. De aceea trebuie ca ea să ne dea fericirea, despre care grecii au gîndit mereu că era chiar scopul comportării noastre. Această „endemonie" însă, pe care Festugiére, o apropie de fericire, prezintă mereu o semnificație religioasă. Ea este starea celui care a primit ca destin o soartă fericită, apoi starea celui care este vegheat de un duh bun, în sfîrşit a celui în care locuieşte un zeu interior sau care a devenit prietenul zeilor. Ea este rezultatul contemplării, care, dîndu-ne legătura cu Unul, ne aduce în suflet echilibrul şi armonia. Şi Unul poartă numele de Frumusețe îndată ce dragostea i se potriveşte. Frumusețea nu poate fi însă confundată cu obiectele frumoase. Ca şi Unul ea este observată dintr-o singură vedere. Nu există decît ea care să-ne dea stăpînirea sensibilă. Ea este ascunsă şi perfectă ca Unul. Caracteristicul contemplării este de a realiza unirea sufletului cu Unul prin intermediul Frumuseții. Acesta este un act religios, sentimentul unei prezențe actuale şi vii care este pentru eu

principiul oricărei inteligibilități şi al oricărei bucurii. Înțelegem că întreaga noastră conduită trebuie să-i poarte din această cauză amprenta. Ea traduce, după părerea lui Festugiére, o căutare a lui Dumnezeu prin fenomene, care pregăteşte sufletele pentru Evanghelie.

*

Filosofia care a evadat însă în lumea ideilor trebuie să reia contactul cu realitatea pentru a o adopta acestor admirabile modele. Ori tocmai aici încep toate dificultățile. „Nu este uimitor, spune într-un fragment celebru din *Republica*, că cei care au mers acolo jos nu mai acceptă bucuroşi să se ocupe de problemele omeneşti; nu, însă spre înălțimi sufletele lor doresc mereu să se îndrepte. Şi atunci, ce minune dacă la ieşirea din aceste privelişti minunate ei se arată foarte neîndemînatici şi ridicoli cînd este vorba să se coboare din nou la slăbiciunile noastre". Totuşi, în ciuda aversiunii lor de a acționa, sînt singurii care ştiu cum trebuie acționat. De aici această afirmație paradoxală, şi care trezeşte reflecții ursuze că „o cetate, în care cei ce trebuie să comande sînt mai puțin înflăcărați față de putere, este negreşit cea mai bine guvernată". Dacă gîndim însă, că cetatea nu mai este în stare de a fi refăcută, atunci înțeleptul este sortit contemplării şi țara este pierdută fără soluție. Totuşi, pentru ca ea să poată exista, nu trebuie să se dedice dintr-o dată negoțului, pregătindu-se, mai presus de orice, în arta oratorică, aşa cum recomandă Gorgias. Trebuie mai întîi contemplată ordinea pentru a fi în stare s-o realizeze.

Contemplarea nu trebuie să fie un refugiu. Trebuie ca ea să ne permită să introducem în lume legea, ordinea, dreptatea, adică să dominăm pasiunile cărora barbarului îi este specific să li se abandoneze. Astfel, îndeletnicirea filosofilor devine o garanție însăşi a dreptății în stat, dar cu condiția să fie folosit cum trebuie. Rolul Academiei va fi să formeze oameni apți să guverneze, şi nu retori, cum o face Isocrat.

Legile, care sînt ultima lucrare a lui Platon, subliniază, este adevărat, o anumită tristețe, un pesimism dezamăgit. Nu mai regăsim aici inspirația poetică nici entuziasmul spiritual din *Phaidon* sau din *Banchetul*. În aventura din Sicilia, Platon a luat cunoştință de realitatea politică. El a văzut că legislatorul trebuie să părăsească bolta cerească dacă vrea să guverneze pămîntul, dar întorcîndu-şi mereu privirile spre ea. El este asemănător demiurgului din *Timaios* adică mediatorul între spirit şi materie şi mereu la jumătatea drumului între ordine şi dezordine. Putem să credem fără îndoială că „problemele omeneşti nu sînt demne de o atît de mare grijă. Însă datoria ne obligă să le punem în ordine şi în asta constă nefericirea noastră". Festugiére are într-adevăr dreptate să spună că contemplătivii au încercat mereu aceeaşi separare între preferințele lor cele mai intense şi exigențele însăşi ale acțiunii. Dar „avîntul care i-a stimulat să se retragă în ei înşişi îi determină acum în afară. Cel care îi chema la viața singuratică îi trimite înapoi în lume. Suferă din această cauză, dar se duc".

Acestea sînt trăsăturile principale prin care putem defini contemplarea în platonism. Nu credem că ele s-au

schimbat mult. Există o viață contemplativă care presupune o înclinație constantă a sufletului pentru care trebuie să ne pregătim printr-o purificare interioară; ea ne permite să atingem dintr-o privire chiar centrul întregii cunoaşteri şi al oricărei activități, pe care le putem numi Unul şi Binele, şi de unde provin în acelaşi timp lumina care ne luminează şi chiar idealul care ne însufleţeşte şi care ne susține. Pe această culme a conştiinței, suntem dincolo de toate ideile, dincolo de toate raționamentele. Încercăm experiența unei prezențe vii, care este chiar cea a Duhului, în punctul în care coincide cu Ființa absolută şi în care devine sursa însăşi a oricărui adevăr şi a oricărei valori. Nu putem deloc să-l contemplăm fără să-l iubim. Frumusețea sensibilă este din această cauză un fel de reflectare. El este principiul ordinii care trebuie să domnească în lume. Însă această ordine, revine fiecăruia din noi s-o folosească. Nu ajunge aici decît dacă îndeplineşte cu desăvîrşire sarcina care îi aparține. Numai atunci spunem că este drept. Nu există decît înțeleptul care să cunoască dreptatea şi care o practică, însă nu există deloc dreptate în singurătate, căci soarta individului şi cea a cetății sînt inseparabile „şi cînd cetatea este bolnavă nu mai există nici o salvare pentru individ". Rolul înțeleptului este deci să facă venirea dreptății în acelaşi timp în sufletul său şi în cetate. Deci el este cel care trebuie să conducă. Doar el este demn să fie rege. Şi vedem acum de unde provin toate relele societății: singurul om care merită să-şi exercite puterea nu se gîndeşte decît să fugă. Nu există însă nici un semn care să ne permită să-l recunoaştem. Şi dacă ar ajunge la acest

lucru majoritatea indivizilor temîndu-se dacă şi-ar părăsi singurătatea, dacă nu i-ar incomoda problemele în loc să-i ajute, ei nu s-ar gîndi decît să-l izgonească.

5 decembrie 1937.

PARTEA A III-A

GÎNDIREA GERMANICĂ

„Sîntem meniți, scrie unul din teoreticienii din Noua Germanie, să nu lăsăm niciodată celelalte țări în pace". Chiar pentru ea, această pace, Germania este incapabilă să o obțină şi să o dorească: ea nu o deosebeşte de moarte. Orice deşteptare spirituală trebuie să fie o luptă, o descătuşare, o cucerire, o menire divină pe care o primeşte, care îl duce spre un viitor nelimitat, nedeterminat şi îl obligă, fără încetare, să pună din nou la încercare totalitatea lumii create. Starea sufletească din Germania contemporană, pe care nimeni nu poate s-o considere fără un sentiment de uimire sau de nelinişte, ne invită să consultăm tradiția gînditorilor şi filosofilor săi pentru a şti dacă o continuă sau o reneagă, dacă o glorifică sau dacă depreciază valorile umane cele mai înalte, cele asupra cărora spiritele cele mai nobile şi mai pure din toate țările par să se fi pus de acord şi pe care căutaseră mereu să le apere împotriva revenirii amenințătoare a instinctului şi a cruzimii.

Nu există deloc o carte mai sugestivă în această privință decît cea care tocmai a publicat-o Max Hermat, cu titlul *Idolii germani* (Grasset) şi în care autorul încearcă, cu mult simț politic şi finețe psihologică, să descopere în evenimentele care s-au desfăşurat între revoluția socialistă şi cea hitleristă, trăsăturile fundamentale ale sufletului germanic: mereu nemulțumit, preferînd realității devenirea, întorcîndu-şi fără încetare ochii de la finit spre infinit, îndrăzneț şi cutezător în actul unei voințe care are nevoie pentru a se exercita de chiar obstacolul pe care îl zdrobeşte, înclinat spre natura a

cărei voce o ascultă cu încîntare şi pe care înţelege să o transforme totuşi după fantezia sa prin resursele tehnicii, distrat în ce priveşte trecutul pentru că nimic nu-i limitează zborul spre un viitor gol şi nelimitat şi întemeindu-şi în acelaşi timp întregul său orgoliu pe ereditate, însetat să constrîngă cursul duratei şi să treacă peste etapele schimbării pentru ca să obţină, fără nici o maturizare, efectele cele mai noi şi cele mai împunătoare, incapabil să lase individului o viaţă pe care nu o admite şi să se aşeze el însuşi vreunei comunităţi, nefăcînd deosebire între spiritual sau material, între semnţia care îl susţine şi idealul pe care îl slujeşte, plin de admiraţie faţă de civilizaţiile cele mai rafinate din Anglia, Franţa şi Italia şi încăpăţînîndu-se să apere împotriva lor toate avînturile de spontaneitate instinctivă, căutînd instrumentul atotputerniciei sale în unitatea unui Stat pe care îl depăşeşte mereu, urmărind stăpînirea universului prin victorie militară sau economică, şi găsind în repetata înfrîngere pe care a suferit-o o conştiinţă mai intensă şi mai pură a vocaţiei sale excepţionale şi izolate şi a acestei chemări mistice pe care o simte mereu renăscînd în realitate din el însuşi de îndată ce întîlneşte cea mai mică experienţă care îl contrazice.

Dacă vom căuta să cuprindem într-o vedere de ansamblu, de exemplu în mica *Istorie a filosofiei germane* a lui Bréhier, trăsăturile cele mai proeminente ale gîndirii germane sau să sesizăm la cei mai iluştri reprezentanţi, Luther sau Goethe, esenţa sa cea mai profundă, regăsim imediat originile acestei mişcări politice şi religioase care înflăcărează azi Germania contemporană, şi despre care

credem uneori că rupînd-o cu dubla universalitate a raţiunii şi a creştinătăţii, este necredincioasă întregului trecut intelectual al acestei naţiuni.

În realitate avem de-a face aici cu relaţii mai subtile. În timp ce filosofia franceză caută mereu să atingă eul individului în punctul în care surprinde conştiinţa de sine cea mai lucidă, în care măsoară simultan forţa şi slăbiciunea sa, în care încearcă să stabilească, cu lucrurile sau cu fiinţele, relaţii chibzuite sau consimţite, filosofia germană, departe de a se consacra să întemeieze existenţa individului, caută mereu să îl evite şi să îl depăşească, căci în faţa lui însuşi individul nu încearcă decît neliniştea şi îngrijorarea. Iar pentru a-l linişti, trebuie să se simtă legat de absolut, să găsească în el prezenţa unei forţe care să-i copleşească conştiinţa sa izolată. Această forţă poate să poarte nume diferite: natură sau raţiune, libertate sau Dumnezeu, neam sau stat; ne expunem celor mai mari greşeli dacă vrem să introducem printre aceste cuvinte deosebiri carteziene. Principal este să găsim în suflet o forţă necunoscută care pluteşte deasupra ei „vizibilă într-un mister invizibil".

De aceea este adevărat, fără îndoială, că filosofia germană înclină mereu în direcţia unui panteism naturalist: natura este însă pentru ea în acelaşi timp o gîndire care se împlineşte. De aceea nu o dezgustă deloc să vorbească despre raţiune, cu condiţia însă ca această noţiune să fie transcedentală şi nelimitată, în loc să fie moderatoare a imaginaţiei sau a activităţii ca în tradiţia franceză; nici să vorbească despre libertate cu condiţia însă să facă din ea

forța monstruoasă şi de neînțeles de a se impune ea însăşi admițînd tot ceea ce există; nici să vorbească de eu, cu condiția însă să-i cîştige limitele şi să-l identifice cu totalitatea realului considerată drept subiectivitate pură. La fel, este incapabilă să conceapă seminția fără a-i da o valoare supremă chiar rasei a cărei mărturie este; ea este incapabilă să impună statul ca o autoritate exterioară sau juridică fără să descopere în el o expresie mistică a spiritului poporului şi chiar o idee care să se întruchipeze şi să se realizeze.

Se pare, prin urmare, pentru că ea supune cu uşurință individul unei inspirații venite de sus, că gîndirea germană era indicată mai mult decît oricare alta să aducă un mesaj universal celorlalte popoare. Nu a fost deloc astfel. Cuvintele individual şi universal formează cei doi termeni ai unei perechi şi se admit în loc să se excludă. Conştiința ficărui individ este centrul în interiorul căruia se elaborează relațiile care îi uneşte pe toți cu universalul. Căci universalul trebuie să fie înțeles, acceptat şi dorit; el nu poate fi nici impus nici acceptat, astfel schimbă orice individ în profet. Îl face orb cu privire la propria sa limitare. Îi dă o încredere nemăsurată în tot ceea ce poate să gîndească sau să facă de îndată ce se supune elanului care îl inspiră; indivizii care nu iau parte la o asemenea revelație nu mai reprezintă decît obstacole pe care trebuie să le doboare sau o materie de care ne folosim. Ca urmare, nu mai este necesar să dobîndim această experiență a lucrurilor, atentă şi prudentă în acelaşi timp, şi care face din fiecare acțiune a noastră un răspuns şi o chemare care par să ne fie adresată. Nu mai avem cu ceilalți indivizi decît relații

de reciprocitate în care fiecare dă şi primeşte şi nu încetează să fie pentru celălalt un secret şi un exemplu. Este vorba însă să recunoaştem în jurul nostru pe toți cei ce ascultă aceeaşi voce şi care alcătuiesc împreună cu noi acelaşi popor de aleşi. Iar dacă spiritul şi natura nu fac decît una, înțelegem foarte uşor că semnele distincției spirituale se descoperă în sînge.

Astfel reîncepe această greşeală seculară împotriva căreia fiecare popor trebuie să se apere, dar căreia riscă mereu să i se abandoneze consolidînd-o: diferența pe care o simte, față de celelalte popoare, este semnul unei vocații unice şi providențiale, a unei înțelegeri secrete cu Dumnezeu, la care celelalte popoare nu participă deloc. Evreii şi Islamul au avut pe rînd aceeaşi credință în destinul lor profund, însă nu există eroarea pentru cel care persevereză în ea şi care să nu trebuiască s-o facă să dispară în final. Max Hermat foloseşte cu multă ingeniozitate opoziția bergsoniană dintre societățile închise şi cele deschise pentru a arăta că retrăgîndu-se în sine, ca să mențină puritatea propriului său ideal, trădează mereu regatul spiritului. Tocmai pentru că spiritul este cu adevărat universal, că în el toate deosebirile trebuie să-şi găsească afirmarea, întrebuințarea şi înțelegerea.

Nimic nu ne surprinde mai mult azi decît reuşita acestui neo-păgînism al cărui interpret este profesorul Hauer şi care respinge adorarea unui zeu-om, asumînd, ca să spun aşa, chiar în interiorul divinității sale, suferințele şi moartea tuturor ființelor umane, pentru a ne invita să comunicăm din

sau cu forțele elementare ale pămîntului şi ale apelor. Vedem astfel tineretul german sărbătorind cu emoție incantația mesteacănului şi cultul focului. Putem însă să credem că există acolo o căutare din afară şi din proprie inițiativă. Germanii îşi mai amintesc poate că au fost convertiți la creştinism prin forță însă s-au recunoscut, şi se recunosc încă în Luther, care a însemnat creştinismul cu toate trăsăturile spiritului german. Ştim că Treitschke îl consideră pe Luther omul german prin excelență. Luther însuşi nu ne spune „Eu sînt profetul germanilor. Pentru voi, germani, caut eu mîntuirea şi sfințenia. Eu sînt apostolul vostru"?. În realitate, nici un om nu a avut mai mult ca el experiența neîncetată şi alternantă a neliniştii şi a renaşterii spirituale. El respingea cu toate forțele sale liberul arbitru care ar fi aruncat pe umerii săi responsabilitatea proprie mîntuiri pentru că nu găsea pacea decît lăsîndu-se în voia lui Dumnezeu. Pentru el doar credința luminează sufletul şi îl purifică. Şi credința este dincolo de rațiune. Primejdioasa inteligență este cauza tuturor frămîntărilor noastre. „Pe calea mîntuirii, rațiunea nu poate nimic, este o smintită, este o neghioabă". Şi, într-un sens opus, referitor la Dumnezeu, el spune aceste cuvinte care ne înfioară: „Deus est stultissimus". În sfîrşit, forța însăşi a spontaneității se remarcă suficient la el prin cuvinte ca acestea: „Dacă vreau să compun, să scriu, să mă rog, să propovăduiesc, trebuie să fiu mînios", şi în această mărturisire atît de plină de smerenie: „nu reuşesc să mă stăpînesc şi aş vrea să domin universul".

Prin luteranism, creştinismul a înțeles spiritul german

în profunzime. Ca Dumnezeu să fie mort pentru toți oamenii, acesta ar fi de ajuns, se pare, să dea tuturor creştinilor sentimentul de universalitate. Totuşi după părerea lui Luther doar a zecea parte din umanitate se va salva; unde îi vom căuta deci pe aceşti privilegiați? Spiritul german a înclinat adesea să se considere el însuşi ca suportul spiritului creştin, ca factorul acestei transformări spirituale a universului a cărui făgăduială creştinismul o aduce cu sine. Nu trebuie însă să recunoaştem că aceeaşi datorie este impusă tuturor creştinilor şi că cel care o îndeplineşte cel mai bine este cel care are cea mai multă bunătate şi nu cel care duce anumite semne naturale?

*

Universalitatea rațiunii greco-latine pune la o altă încercare spiritul german. El se simte în acelaşi timp foarte diferit de ea şi în mod invincibil atras de ea. Nu există deloc mai multe moduri de a gîndi nici mai multe moduri de a iubi: însuşi creştinismul a trebuit să împrumute forma teologiei sale gîndirii greceşti. Pînă acum, exemplul lui Goethe este comparabil într-un fel celui al lui Luther. Goethe nu este, cum se crede uneori, un elen rătăcit printre germanici. Nimeni nu a înțeles nici nu a iubit mai mult ca el acest geniu titanic împotriva căruia Grecia nu a încetat să ridice noi obstacole. Nimeni nu a avut un sentiment mai profund al acestei creații mereu reluată, distrusă şi depăşită, care numai ea este capabilă să dea sufletului german o legătură cu divinul. Ascultați-l descriind natura în Faust; ea este asemănătoare

unui „jucător care, înaintea mesei de joc strigă deseori cu mult mai mult, adică adaugă mereu ceea ce norocul i-a dăruit la miza recentă şi aceasta la nesfîrşit. Pietre, animale, plante, după ce au fost formate de aceste fericite aruncări de zaruri, sînt din nou în joc, şi cine ştie dacă toată umanitatea la rîndul său nu este miza riscată pentru o reuşită şi mai mare?". Valoarea lui Faust este de a nu cunoaşte nici o oprire în mersul care îl poartă spre nemărginire. Şi, un lucru admirabil, diavolul nu cîştigă pariul împotriva lui decît dacă îl obligă să întrerupă această mişcare, să se intereseze de clipa care trece şi să-i spună „Opreşte-te, eşti atît de frumoasă!".

Ori, geniul strălucitor al Greciei nu a căutat nimic mai mult, se pare, decît aceste clipe de echilibru, de lumină şi de fericire, în care sufletul, întrecîndu-se pe sine însuşi, adică depăşindu-şi propriile pasiuni, contemplă ideea imobilă şi vie pentru a o încarna în artă şi în virtute. Nici Faust nu se poate mulţumi cu o căutare prin care sufletul se desparte mereu. Nu numai Mefistofel insinuează prin el dorinţa aşteptării şi a posedării; această dorinţă el o găseşte în el însuşi. Faust se încredinţează elanului care îl înalţă, dar pentru a-i da ca termen frumuseţea care îl potoleşte. Faust coboară în infern pentru a o readuce pe pămînt pe Elena. Puterea creatoare nelimitată, a cărui prezenţă anxioasă o simte în el, nu devine rodnică decît cînd încetează să fie nedeterminată, cînd a face doar una singură cu dragostea sa pentru Elena. Atunci, ea dă naştere lui Euphorion, care reprezintă întreaga frumuseţe a lumii. Dar acela nu este decît un vis la care gîndirea germană trebuie să renunţe îndată ce l-a făurit? Există la Euphorion

aceeaşi aspiraţie tumultoasă spre nemărginire ca la tatăl său: el se înalţă spre cer şi, ca un alt Icar, se striveşte de pămînt în apropierea părinţilor săi a cărei unire încetează imediat.

Deci tocmai lipsa măsurii este pedepsită în el. Din vina ei se produc mereu nenorocirile. Şi nenorocirea nu este niciodată, cum o gîndim adeseori, semnul puterii cu care luăm parte la viaţă, ci din neputinţa chiar de a o domina. Există în spiritul german un sentiment profund în mod excepţional al subiectivităţii realului şi al nesfîrşirii sale; el se întoarce în fiecare clipă spre această sursă misterioasă a creaţiei în care tot ceea ce este dispare şi se scaldă în iminenţa a ceea ce o să fie. Însă această inspiraţie care îl înalţă îi cere să i se supună şi nu se lasă impresionat de ea încît, dacă recunoaşte în ea spiritul pămîntului, acest Erdgeist căruia i se adresează mai dinainte invocaţia primului Faust. Dumnezeu îi devine prezent prin intermediul pămîntului şi al sîngelui. Astfel se explică acest nou mesianism care speră să întreprindă o reînnoire a lumii, al cărui instrument ar fi Germania, şi care permite oricărui popor să-şi aplice lui însuşi celebrele cuvinte: „Wir sind Gott mächting" - Dumnezeu este în puterea noastră.

Dumnezeu nu este însă în puterea nici unui om nici a vreunui popor. Şi sfîntul Duh nu va consimţi niciodată să se limiteze şi să se înjosească la a deveni Spirit al Pamîntului şi al Sîngelui. El nu se confundă nici cu natura nici cu statul. El este mereu viaţa de apoi. El nu-şi manifestă deloc prezenţa prin intensitatea sentimentului nici prin beţia dezvăluirii, ci printr-o lumină interioară care poate fi transmisă tuturor

oamenilor şi care dă tuturor faptelor noastre măsura şi echilibrul. Atunci eliberează conştiinţa individuală în loc să o distrugă. Germania a gîndit că avea o misiune istorică de îndeplinit în lume, ca cea care au îndeplinit-o Atena, Roma şi Franţa; şi o înţelegem să poată avea în ea un protest, în acelaşi timp şi violent şi mistic, împotriva tuturor evenimentelor care ar putea s-o împiedice să o împlinească. Însă ea nu va reuşi acest lucru decît dacă, imitînd toate noţiunile cărora umanitatea le-a împrumutat modelele pe rînd, încetează să mediteze asupra diferenţelor sale individuale cu un fel de concesie furioasă, dacă regăseşte sensul universalului şi dacă consimte să pună în serviciul său toate darurile minunate pe care le-a primit.

6 iulie 1935

SOARTA KANTIANISMULUI

Să încercăm să vorbim aici de Kant este un rămăşag. Căci nu numai că nu există filosof mai abrupt care să fi folosit un limbaj scolastic şi mai arid, ci observăm încă aproape pretutindeni un fel de îndepărtare şi chiar ostilitate faţă de o doctrină în care dascălii noştri ne-au legănat tinereţea. Kantianismul grupează astăzi împotriva lui adversarii cei mai diferiţi: „intuiţioniştii", care privesc toate realizările spiritului ca pe nişte artificii şi se îndepărtează de la el pentru a înţelege izbucnirea continuă a vieţii la originea sa însăşi; intelectualiştii, care îi reproşează dimpotrivă de a nu fi acordat destul gîndirii al cărui obiect autentic este fiinţa şi nu fenomenul; realiştii, care nu vor deloc să subordoneze spiritului realitatea precum Kant, ci subordonează spiritul realităţii în care el nu este decît o formă virtuală şi lipsită de densitate; oamenii de ştiinţă, a căror încercări crezuse că le justifică pentru totdeauna, închizîndu-le însă în cadre atît de rigide încît progresul descoperirilor nu încetează zilnic să le facă să strălucească; şi toţi aceşti moralişti, în sfîrşit, care resping imperativul categoric ca pe o lege fără rădăcini şi o afirmaţie a raţionamentului propriu, şi gîndesc că purtarea noastră nu este bună decît dacă este potrivită în acelaşi timp cu ordinea care domneşte în natură cu ordinea care s-a realizat puţin cîte puţin în istorie şi cu ordinea care este dorită de Dumnezeu. Publicul nu cunoaşte forţa esenţială a kantianismului, care pare să se reducă la aceste două idei principale: că universul, aşa cum ni se înfăţişează, este opera arbitrară a spiritului uman, şi că dincolo de această aparenţă

nu putem şti nimic de fiinţa autentică. Îl vedem adesea foarte aproape consimţind la nenorocirea poetului:

În sfîrşit iese din negură un retor german
Care, desăvîrşind ruina filosofului
Declară cerul gol şi se pronunţă pentru neant.

Nu putem însă să ne mulţumim cu o judecată la fel de sumară. Atenţia noastră se găseşte mai întîi provocată de critici contradictorii care sînt îndreptate împotriva kantianismului şi care permit să gîndim că dacă nu dă o satisfacţie deplină nici uneia din exigenţele opuse gîndirii umane, este poate pentru că realizează între ele un fel de echilibru. Nu uităm nici că în momentul în care filosofia franceză nu mai avea de ales decît între un pozitivism care alunga gîndirea din univers şi un spiritualism care îl convertea într-un lucru în mijlocul celorlalte, tocmai lui Kant i se adresaseră Lachelier şi Boutraux pentru a-i restitui iniţiativa, activitatea şi demnitatea, pentru ca să ne înveţe din nou că adevărul, cinstea şi persoana însăşi nu sînt lucruri preconcepute pe care ar fi de ajuns să le descrie, ci acţiuni interioare care, întrucît depinde de noi să le îndeplinim, ar dispărea din lume dacă curajul nostru ar înceta o singură clipă să le susţină. Astfel, chiar dacă sistemul lui Kant ar trebui să fie privit azi ca perimat, am reuşi poate să desprindem din kantianism o metodă care ar putea foarte bine să fie cea a filosofiei însăşi.

Acesta este mai exact proiectul continuat de M. Lachièze-Rey în lucrarea pe care o intitulează: *Idealismul kantian* (Alcan) şi care este studiul cel mai profund care a apărut în Franţa despre kantianism de la articolul lui M. Nabert consacrat subiectului *Experienţa internă la Kant*[1]. M. Lachièze-Rey cunoaşte de minune textele; el este exegetul cel mai priceput şi mai minuţios; descurcă cu multă precizie şi subtilitate curentele de gîndire atît de complexe care au venit să se încrucişeze în această filosofie, tezele pe care ea nu a încetat niciodată să le combată, şovăielile interioare pe care ea nu a reuşit să le stabilească şi chiar contradicţiile de care pare imposibil să le elibereze; el continuă din această cauză desfăşurarea prin marile opere ale perioadei clasice pînă la ultimele scrieri pe care Kant însuşi nu le-a publicat ca *Opus postumum* pe care îl cuoaştem astăzi datorită studiilor lui Krause şi Adickes. Tocmai chiar în această ultimă carte M. Lachièze-Rey crede că descoperă gîndirea de bază a sistemului, care nu s-a desprins decît puţin cîte puţin după multe ezitări şi ocolişuri, însă aruncînd un fel de lumină retrospectivă asupra tuturor cercetărilor anterioare. Cu toate acestea M. Lachièze-Rey nu este un simplu istoric. Se pare a nu-i lua satisfacţia istoriei decît în măsura în care ea este de folos să justifice şi să formeze o filosofie de actualitate şi în circulaţie pe care vrea să construiască un edificiu. Din această cauză avem impresia că uneori alt interpret coboară mai mult decît vrem în secretul kantianismului iar că alteori nu ni-l descoperă decît pentru a-i da o nouă elasticitate pe

[1] Revistă de metafizică şi morală (aprilie-iunie 1924).

care Kant însuşi nu a ştiut s-o recunoască sau căruia nu i-a rămas fidel.

*

În interpretarea tradiţională, kantianismul este o doctrină care stabileşte o separaţie între două lumi: lumea experienţei sau a fenomenelor, care nu are sens decît pentru noi, şi lumea lucrurilor aşa cum sînt ele însele sau „în sine", lume de care nu putem şti nimic şi de care ar fi inutil să vorbim dacă nu ar fi deloc necesar să-i imprimăm conştiinţei un şoc misterios fără care experienţa nu ar putea să se nască. Să ţinem seama acum de această experienţă în ea însăşi: ea se desfăşoară într-un mediu dublu care conţine pentru noi realul în întregime, în spaţiul în care obiectele sînt juxtapuse, în timpul în care stările noastre sufleteşti se succed. Originalitatea radicală a kantianismului constă în a considera spaţiul şi timpul nu ca proprietăţi care aparţin la ceea ce noi vedem, la ceea ce noi simţim dar ca perspective în care învăluim ceea ce există pentru a fi capabili să o vedem şi să o simţim. Astfel putem spune într-un limbaj filosofic care pare şi mai paradoxal cînd este vorba de spaţiu decît cînd este vorba de timp, că spaţiul şi timpul sînt în subiectul care gîndeşte şi nu în obiectul gîndit. Totuşi realitatea, aşa cum este percepută în spaţiu şi timp, nu este mai întîi decît un haos inform pe care trebuie să-l trasformăm într-un univers, adică într-un sistem organizat. Acest lucru nu este posibil decît prin activitatea spiritului care distinge, în interiorul acestei experienţe difuze, părţi independente şi

solidare în acelaşi timp, care le ridică la rangul de obiecte distribuindu-le un loc şi o unitate, cuprinzîndu-le într-un ansamblu de relaţii reciproce care ne permit să le regăsim şi să le înţelegem necesitatea simultan. Printre aceste relaţii, cea mai esenţială este fără îndoială relaţia dintre cauză şi efect, care este într-un fel legea arhitecturală a ştiinţei şi a lumii. Metafizica începe cînd credem că ne putem întinde aplicarea dincolo de fenomenele care umplu spaţiul şi timpul pentru a se pronunţa pentru existenţa anumitor substanţe care le susţin şi pe care o numim materie, suflet sau Dumnezeu, raţionamentul ne pare atunci mai clar, însă se închide asupra vidului.

Metafizica se găseşte deci condamnată pentru că nu există altă cunoaştere posibilă decît cea a obiectului, că orice obiect este un obiect de încercare şi că nu există deloc altă experianţă decît cea pe care gîndirea noastră este capabilă să o formeze în spaţiu şi timp. Totuşi gîndirea, care este autorul acestei experienţe nu se bucură în raport cu ea de un privilegiu imens? Dacă nimic nu poate fi cunoscut decît prin el şi prin raport cu el, nu trebuie să se cunoască pe el însuşi mult mai bine decît îşi cunoaşte opera. Prin aceasta, uşa pare deschisă unei filosofii a spiritului care i-ar permite gîndirii să sesizeze în propria sa activitate, în momentul în care ea se exercită, chiar esenţa realului, şi în activitatea sa exersată figura lumii, care nu ar mai fi atunci decît fenomenul gîndirii. Însă această uşă Kant o ţine cu încăpăţînare închisă; căci pentru el, a cunoaşte gîndirea, ar însemna s-o recunoaştem ca pe un obiect, să încercăm să facem din ea

un suflet substanțial, adică să o atingem preintr-o experiență a căror condiții ne sînt refuzate.

Totuși, dacă este adevărat, să spunem că gîndirea, cînd acționează, nu se cunoaște pe sine-însuși ca obiect, asta nu vrea să însemne totuși că propria sa activitate îi scapă. Ea nu cunoaște decît lumea însă este conștientă de sine. Numai prin opoziție cu filosofia franceză, filosofia germană nu s-a interesat deloc de această conștiință pe care o dobîndim, despre activitatea noastră spirituală chiar în momentul în care o exersăm; ea nu vede într-o asemenea activitate decît simpla condiție a oricărei cunoașteri, și pe care o numește „transcendentală", pentru a arăta că depășește orice experiență chiar interioară. Unii comentatori ai lui Kant nu ezită să spună că este inconștientă cu riscul de a absorbi gîndirea în opera sa în timp ce conștiința gîndirii face doar una cu gîndirea însăși.

Dacă filosofia kantiană recunoaște adesea în țara noastră o rezistență de neînvins se datorează fără îndoială faptului că pentru Kant „conștiința este un nimic clar, în calitate de conștiință de sine, adică cuprinzînd o lumină interioară care i-ar descoperi-o ei înșiși". Ori acolo este în sfîrșit adevărata negație a metafizicii.

Dimpotrivă pentru că exită în noi o activitate interioară mereu prezentă ei însăși care să dea ființă din moment ce se exercită și care se teme în exercițiul său chiar, este o realitate primară și indiscutabilă deodată; și din această cauză, de asemenea, așa cum Kant a văzut-o admirabil de această dată, gîndirea nu poate vreodată să cunoască

despre un obiect decît ceea ce pune acolo din el însuși. Gîndindu-l, îl construiește, adică îl face să participe cu ființa sa proprie.

*

Lachièze-Rey însă nu se mulțumește să opună cunoașterii obiectului cunoașterea actului care o cuprinde și care o produce. Ne mai arată că acest act suprem, prin care gîndirea constituie propria sa realitate formînd organizarea sa a lumii, nu este angajată în timp și că nu este deloc un eveniment capabil să-i ia locul prin stările sufletului care alcătuiesc istoria mea.

Și mai întîi nu este temporală, în ciuda cuvintelor unui critic, în aparență atît de evidente: „actul nu este posibil decît în timp și că actul atemporal este un cerc deschis". Căci să spunem că gîndirea este un act, înseamnă să spunem că este mereu prezentă, că nu poate fi despărțită de ea însăși prin multiplicitatea clipelor, pentru că ea este chiar unitatea care le formează succesiunea. Este o continuă reluare de sine în care nici viitorul, nici trecutul nu pot fi inserate. Trecutul și viitorul aparțin obiectului gîndirii și nicidecum operației sale.

Am avea dreptul să fim surprinși dacă, spunînd că actul este atemporal, ne-ar cere să ne imaginăm nu știu ce extravagantă suprimare a timpului; vrem să spunem însă, dimpotrivă, că pentru a ne gîndi la succesiune nu trebuie deloc să fim antrenați de ea în întregime. Astfel Lachelier spunea: „Nu există timp decît pentru o inteligență care nu

este în timp". Nimeni nu vede o dificultate să admită că operația prin care gîndesc spațiul sau propriul meu corp, fie ea însăşi de necuprins sau de neînglobat. Ar fi de ajuns să recunoaştem cu aceeaşi simplitate că operația prin care gîndesc timpul sau propria mea viața, domină simultan timpul şi viața mea. Am remarca imediat adevărul şi frumusețea cuvintelor lui Spinoza: chiar din această viață „avem experienta eternității noastre".

Totuşi sensul lăuntric rezistă unei asemenea afirmații: el mărturiseşte în numele unei alte părți din noi înşine care nu este deloc eternă, care suportă în loc să acționeze, care este expusă tuturor frămîntărilor existenței temporale şi a cărei geneză Lachièze-Rey va căuta s-o explice acum. Eul succesiv nu este decît un obiect pentru eul gînditor, pentru acelaşi motiv că universul care se preface şi fără care nu ar putea să existe. Asistăm aici la o curioasă răsturnare a poziției precedente. Numaidecît timpul era conținut în eu astfel încît acest eu era un act al gîndirii clare, acum vedem apărînd un alt eu care este conținut în timp şi care formează o suită de stări în legătură cu toate obiectele care ocupă lumea. Imediat lumea era învăluită în întregime de eul gînditor, însă în totalitatea acestei lumi eul simte că nu mai ocupă acum decît un loc determinat. Nimeni nu poate nega că nu există o experiență dublă pe care să nu încetăm să o experimentăm în fiecare zi şi care, din moment ce este divizată, face să țîşnească conflictul dintre idealism şi realism.

Specificul kantianismului, după părerea lui

Lachièze-Rey, constă tocmai în menținerea unității acestei experiențe primordiale. Ori acest lucru nu este posibil decît dacă posibilitatea noastră îşi are sursa şi motivul de a fi în activitatea noastră ea însăşi, dacă este din această cauză contralovitura şi, ca să spunem aşa, urma în interiorul conştiinței noastre. Însă atunci teoria obscură şi contestată a „lucrului în sine" primeşte o nouă lumină. Căci este inevitabil ca eul noastru, îndată ce se simte determinat în timp, ne pare afectat de o realitate exterioară lui; această realitate este mai întîi pentru noi o problemă, lui îi dăm numele de „lucru în sine". Totuşi această problemă, încercăm să o rezolvăm şi din această cauză începem să organizăm lumea obiectelor ori aceste obiecte la rîndul lor, sîntem obligați să le situăm în spațiul în care, prin intermediul mişcării, au să intre în legătură unele cu celelalte şi cu propriul nostru corp care devine astfel instrumentul pasivității noastre. Nu mai sîntem pasivi pe viitor cu privire la „lucru în sine", misterios, însă cu privire la o experiență ne-am dăruit-o. Numai că ea nu este niciodată terminată: ea pune deci în practică succesiunea stărilor noastre. Ea rămîne mereu pentru noi un ideal, o intenție în mod constant continuată, un imperativ al gîndirii, singurul mijloc de care eul dispune, gîndindu-se la lume, pentru a se crea pe sine însuşi.

Acestea sînt principalele direcții spre care Lachièze-Rey a încercat să închine kantianismul: nici o doctrină în ochii săi nu pare să aibă atîta caz pentru a permite gîndirii să se cucerească. Dar pentru aceasta trebuie ca ea să nu se limiteze să clădească experiența lumii; trebuie

să încerce să-şi atingă propria activitate şi propriile sale operaţii într-o atenţie către sine, care este chiar conştiinţa de sine. Ea va pune mîna atunci şi pe unitatea şi pe veşnicia sa. Trebuie apoi ca eul şi lumea să apară ca fiind şi una şi cealaltă creaţie a gîndirii; atunci spectacolul pe care îl avem sub ochi încetează să mai fie un efort steril pentru ca să ne reprezinte un lucru necunoscut; devine itinerariul pe care trebuie să-l urmăm ca să ne organizăm fiinţa noastră proprie. Căci trebuie, în cele din urmă, ca toate reprezentările pe care ni le-am făcut să sfîrşească prin a ne aparţine.

Lachièze-Rey nu neglijează deloc, de altfel, să introducă în această doctrină anumite rezerve; el refuză în primul rînd special să reducă activitatea spirituală la această activitate gînditoare care creează experienţa obiectelor; el ar vrea, fără îndoială, să-i micşoreze de asemenea o activitate iubitoare, care ar fi singura capabilă să ne pună în legătură cu persoanele. El nu ne spune cum concepe raporturile activităţii noastre spirituale cu activitatea divină, pe care nu vrea să o considere ca pe o modalitate, de frică să nu cadă în panteism. Avem sentimentul, în sfîrşit, că, pentru a completa o asemenea filosofie, ar respinge orice teorie a participării sufletului la Dumnezeu, dar ar avea cu plăcere refugiul într-o aspiraţie a sufletului către Dumnezeu, ca cea pe care o regăsim, de exemplu, la Blondel. Însă nimeni nu ar şti să conteste că kantianismul, aşa cum îl prezintă, ar fi regăsit un aspect îndeosebi modern. Gîndirea din timpurile noastre îşi descoperă aici deja principalele exigenţe. Acesta ar fi un destin ciudat al acestei doctrine, care a fost îndelung

timp privită ca un bastion de neînvins de către adversarii metafizicii, să contribuie să ne deschidă azi un nou acces spre o metafizică a subiectivităţii, adică spre o metafizică a raporturilor dintre conştiinţă şi cunoaştere: nu a existat vreodată altul din această cauză.

29 septembrie 1934.

CENTENARUL LUI HEGEL

Hegel a murit în 1831. Centenarul său a fost comemorat atît în Franța cît și în Germania prin numeroase articole. *Revista filosofică*, *Revista de metafizică și morală*, *Logosul*, *Studii kantiene*, *l'Archiv für Geschichte der Philosophie* i-au consacrat numere speciale. Acest centenar nu a fost numai, ca atîtea altele, un apel al calendarului invitîndu-ne să ne reamintim pentru o clipă opera unui autor uitat. Nici un gînditor nu este mai modern ca Hegel; niciunul nu-și exercită mai mult prestigiul asupra oamenilor din timpul nostru. Pozitivismul a cedat mult teren de la război; gîndirea și-a reluat încrederea în propriile sale forțe, cunoștințele particulare nu-i mai pot ajunge; caută să obțină o viziune totală a realului care să-i permită să înțeleagă semnificația ființei și a vieții. Ori opera lui Hegel este mai exact o operă enciclopedică, ca cea a lui Aristotel sau a Sfîntului Thomas din Aquin; ea introduce în unitatea unui sistem toate obiectele cunoașterii, toate formele activității. Astfel victoria hegelianismului este comparabilă într-un fel cu cea a tomismului: aceste doctrine îi vor umple de admirație mereu pe toți cei care sînt capabili să îmbrățișeze o măreață arhitectură de concepte, pe toți cei a căror gîndire are nevoie să se sprijine pe o metodă inflexibilă și pe un adevăr întemeiat; ele vor crea însă mereu neîncredere și chiar iritare la cei care își găsesc gîndirea strîmtorată în cadrele cele mai bine pregătite și pentru care datoria gîndirii este mai degrabă să le sfărîme pentru a le depăși decît să le consolideze pentru a le fixa.

Germanii observă în țara lor semnele unei Renașteri hegeliene. Însă gîndirea hegeliană nu a încetat niciodată să rămînă vie, și nu va duce lipsă de credincioși dacă este adevărat că sufletul german poate să recunoască în ea cîteva din aspirațiile sale fundamentale: o viziune în același timp istorică și cosmică a ordinii universale în care individul se simte scufundat și aproape anesteziat, o veșnică neliniște care nu pare să se liniștească decît ca să renască mai vie, o fuziune a spiritului și a naturii care nu le scoate în evidență opoziția decît pentru a ne dezvălui mai bine identitatea lor, în sfîrșit, gustul unei discipline care subordonează acelorași concepte aspectele cele mai deosebite ale realului și autorității impersonale a statului chiar destinul persoanei. Influența lui Hegel a pătruns în Anglia la sfîrșitul celui de-al nouăsprezecelea secol: ea a făcut să revină empirismul tradițional; ea a permis tendințelor religioase și mistice a sufletului anglo-saxon să-și găsească în fine o expresie filosofică: astfel un anumit hegelianism s-a încorporat gîndirii engleze care nu se lasă redus la cîteva trăsături clasice pe care Bacon și Locke păreau să i le fi atribuit pentru totdeauna. În Italia, numele lui Gentile și Croce ne fac să simțim puterea idealismului neo-hegelian și această doctrină întîlnește exact opoziția dintre o mișcare neoscolastică care încearcă să satisfacă prin alte mijloace nevoia de unitate specifică tuturor gîndirilor; este considerată ea însăși destul de periculoasă pentru ca autoritatea să o condamne ca pe „cea mai anticreștină din toate filosofiile". Însă Franța a rezistat poate mai mult decît vreo altă țară la prestigiul ideilor

hegeliene, fie pentru că ele ne rănesc prea violent individualismul natural, fie pentru că raţiunea carteziană, de la care împrumutăm modelul adevărului, este veşnică şi nicidecum istorică, fie pentru că această judecată ne pare să aibă drept sarcină reformarea ordinii lucrurilor mai degrabă decît s-o traducă, fie, în fine, pentru că avem mai multă încredere pentru a atinge esenţa realului în pătrundere şi în finețe decît într-un joc de noţiuni prea bine îmbinate. Putem semnala printre cele mai bune lucrări consacrate lui Hegel în ţara noastră, lucrarea, deja cunoscută, a lui Noël, intitulată *Logica lui Hegel* (Alcan), articolul *Hegel* din *Marea Enciclopedie* a lui Lucien Herr (Rieder) în care Jean Wahl încearcă să sesizeze în anxietatea unei conştiinţe finite care încearcă să se depăşească sursa vie a acestei metode laborioase prin care gîndirea nu încetează niciodată să intre în luptă cu ea însăşi înainte să cîştige toate victoriile. Pe de altă parte deosebim o influenţă sigură a gîndirii hegeliene în studiile lui Alain care se raportează la estetică, în opera dialectică a lui Hamelin şi chiar în noua favoare pe care o acordăm uneori contradicţiei, şi nu numai, este adevărat, pentru a permite gîndirii să se realizeze în virtutea unei necesităţi ineluctabile, pentru a obliga persoana depăşind-o, să se realizeze pe ea însăşi printr-un act de libertate.

*

Cunoaştem temele fundamentale ale filosofiei hegeliene. Întregul real este raţional. Tot raţionalul este real. Nu numai judecata reproduce realul ci ea constituie esenţa

lui. Ori judecata posedă o mişcare interioară foarte diferită de cea prin care o definim în general şi care o constrînge din momentul în care a plasat o idee în demersul său iniţial, să-şi pună negaţia într-un demers critic, apoi să concilieze această afirmaţie şi această negaţie pentru a o încorpora ideii chiar actul meditării; revenim astfel într-un al treilea demers la ideea pusă mai întîi de al cărui sens şi adevărată natură ne temem în concluzie. De exemplu, filosofia este incapabilă să se întemeieze dintr-o dată pe fiinţa pură, căci fiinţa pură evocă în mod invincibil negaţia sa, adică nefiinţa; şi chiar nu poate fi deosebită căci nu a primit nici o nouă determinare, însă relaţia fiinţei şi a nefiinţei dă naştere schimbării care este fiinţa autentică. Iată-ne deci, în posesia acestei metode ternare a cărei aplicaţie Hegel a descris-o cu o monotonie perseverentă, însă de asemenea cu un zel şi cu o perseverenţă care fac din el poate cel mai admirabil profesor de filosofie din toate timpurile; perfecţiunea acestei învăţături este chiar un reproş secret pe care nu întîrziem să i-l adresăm. Nu poate fi vorba pentru noi să parcurgem în amănunt această inepuizabilă serie de triade prin care Hegel ne arată pe rînd, ca să nu le citãm decît pe cele principale, reconcilierea dintre calitate şi cantitate în măsură, dintre concept şi judecată în raţionament, dintre mecanică şi chimie în viaţa organică, dintre simbolism şi clasicism în romantism, dintre epopee şi elenism în creştinism. Vom bănui poate vreun artificiu în simetriile la fel de perfecte. Însă mai vrem să regăsim în spatele lor însăşi esenţa gîndirii lui Hegel.

Fiinţa hegeliană este sinteza contrariilor. Şi putem

spune chiar că unitatea ființei, plenitudinea sa şi, ca să spunem aşa, tensiunea sa rezultă dintr-o armonie între aceste contrarii care se susțin opunîndu-se; ele formează între ele o concordia discors, un echilibru viu şi amenințat care nu încetează să se rupă şi să se restabilească. Specificul conştiinței este să facă să ia naştere acest război interior şi să termine printr-o pace victorioasă. Conştiința este mai întîi dureroasă şi chiar sfîşiantă. Iar în aportul filosofiei nu este mirare ca pentru Aristotel, nici îndoială ca pentru Descartes, este insatisfacția care ne obligă să găsim obstacole care ne constrîng pentru a ne procura bucuria de a ne cuceri depăşindu-le. Pentru a ajunge la fericire trebuie să trecem prin nenorocire. Filosofia lui Hegel, pe care o prezentăm adesea ca pe dialectica cea mai aridă, are origini afective, lirice şi religioase; Hegel este influențat de Platon şi de Evanghelia Sfîntului Ioan; sistemul său, ca cel al misticului Echkart, ne povesteşte drama universului; lucrările sale sînt pline de sugestii pe care le datorează lui Schiller sau prietenului său Hölderlin şi cărora le dă o admirabilă interpretare rațională. Ca să nu ne înşelăm aici, mişcarea care ne conduce de la teză la antiteză apoi la sinteză şi pe care o împrumută de la Kant şi de la Fichte, nu este pentru el decît o schimbare între stările sufleteşti. La douăzeci şi cinci de ani Hegel scria *Viața lui Iisus* în care ne revela adevăratul secret al gîndirii sale: creația nu face posibilă diversitatea decît pentru a permite Mîntuirea care este întoarcerea la unitate, şi trebuie ca totul să ne fie retras, trebuie chiar să coborîm în această prăpastie a disperării

care înseamnă pentru noi ideea de „moarte a lui Dumnezeu" pentru ca să ne fie dat totul din nou la bucuria Învierii.

Ideea de bază a dialecticii hegeliene este negația. Libertatea noastră se întemeiază cu ajutorul negației. Numai trecînd prin încercarea negării orice afirmație îşi dobîndeşte propria viață, devine opera noastră şi ne obligă responsabilitatea personală. Astfel în centrul sistemului se află antiteza. Geniul lui Hegel constă în a fi făcut dreptate gîndirii, de a nu fi acceptat deloc să o sacrifice sentimentului, de a fi văzut că actul prin care trebuie să ne separăm de ființă, pentru a o nega, este semnul libertății noastre, că numai cu ajutorul său reuşim să ne întemeiem viața noastră spirituală şi să luăm în posesie chiar această ființă care părem a o fi părăsit. Astfel, trebuie ca gîndirea să emită toate contrarietățile care iau naştere dintr-o viziune analitică a realului, trebuie ca ea să le conțină în ea şi să le concilieze pentru ca ea să poată regăsi unitatea pierdută. În consecință, spiritul trebuie să încerce o angoasă în mijlocul tuturor acestor obiecte care îi sînt exterioare şi în care nu se recunoaşte; trebuie însă să se nege sieşi în materie ca să se descopere tocmai ca spirit; trebuie ca obiectul să-i fie ostil ca să-l atragă. Cu alte cuvinte, spontaneitatea trebuie să fie suprimată de gîndire ca să o putem regăsi însă incluzînd în ea toate achizițiile gîndirii. Spiritul nu-şi poate găsi propria realitate decît datorită meditațiilor; el trebuie să iasă din sine ca să realizeze întoarcerea la sine; tocmai această întoarcere îi consolidează libertatea şi a trebuit să treacă prin exterior ca să o facă posibilă. Însă întoarcerea fiului risipitor îi provoacă

bucurii pe care nu ar fi putut să le aibă nici să le înțeleagă. Astfel, în această renaştere şi în această continuă reluare de sine spiritul devine mereu superior celui care era.

Un astfel de gust al armoniei şi al contradicției a putut să-l determine pe René Berthelot să spună că Hegel este un fel de Goethe al filosofiei. În sfîrşit, discuția dintre Faust şi Mefistofel evocă mişcarea dialecticii hegeliene. Faust şi Mefistofel sînt necesari unul celuilalt. Mefistofel are rolul gîndirii: „Eu sînt, spune, spiritul care neagă mereu". Însă are dreptate să nege „căci tot ceea ce se naşte merită să piară". Astfel această negație este condiția tuturor progreselor conştiinței. „Eu sînt, mai spune, o parte din această forță care vrea mereu să facă rău şi care face mereu bine". Faust vrea însă binele; el are nevoie, de asemenea, de negație dar pentru ca s-o depăşească. Şi unul şi celălalt sînt nemulțumiți; amîndoi se îndepărtează de clipă care nu poate să le fie suficientă; nici unul şi nici celălalt nu cunosc dorința satisfăcută, această stare de plăcere pură în care contemplarea şi dragostea spun clipei: „Opreşte-te, eşti atît de frumoasă!". Asta este însă din cauză că pentru Mefistofel viața nu este decît o serie de decepții în timp ce Faust descoperă în ea etapele unei ascensiuni nelimitate.

Ritmul gîndirii hegeliene ne pare să traducă cu o forță intensă mişcarea interioară prin care se constituie conştiința individuală şi în mod particular conştiința religioasă; nu se poate să existe întoarcere la Dumnezeu decît pentru cel care s-a despărțit de el şi care a trebuit să se zbată îndelung în incertitudinile cunoaşterii şi nimicniciile dragostei de sine.

înainte să găsească în Dumnezeu lumina care luminează seara care îl susține. Însă această dramă vie, care se joacă în adîncul ființei noastre cele mai intime, s-a înăsprit puțin cîte puțin şi s-a sistematizat în interiorul hegelianismului, încît să le transforme în definitiv într-o exigență a logicii şi o lege a istoriei. Ori, înălțînd-o la dimensiunea universului, îi anulăm semnificația sub pretextul că o înnobilăm, căci această separare şi această reîntoarcere nu-şi merită numele decît dacă sînt acțiuni ale voinței; dimpotrivă, dacă ordinea lor de succesiune ne este impusă printr-o necesitate logică, drama îşi pierde stilul său patetic căci avem posibilitatea s-o cunoaştem dar nicidecum s-o producem. Mai mult, trebuie să reînceapă totul în fiecare clipă în conştiința noastră, din lipsă de care nu este pentru noi decît o idee a minții noastre şi nicidecum chiar miza vieții noastre. Dacă se derulează în timpul în care locul şi rolul noastru sînt fixate dinainte, nu mai interesează nici libertatea şi nici persoana noastră, nu mai este pentru noi decît o fatalitate care ne apasă şi pe care sîntem obligați s-o suportăm.

Hegel a crezut că există o identitate între ordinea logică şi cea istorică şi că epocile umanității urmau una alteia ca etapele dialecticii. Dialectica se limitează însă să traseze drumul pe care conştiința tinde să-l urmeze, dacă vrea să-şi realizeze menirea spirituală; aici orice conştiință poate să refuze să pătrundă, iar istoria se opune mai exact dialecticii pentru că înregistrează toate slăbiciunile şi toate eşecurile conştiințelor individuale. Pe de altă parte, dacă prin hegelianism spiritul trebuie să se întoarcă în sfîrşit la el

însuşi, după ce a rămas despărţit de el mult timp, trebuie să credem că istoria s-a încheiat pe viitor? Şi spiritul nu poate să dobîndească cunoaşterea lui însuşi decît regăsind în el, ca în straturile geologice suprapuse, toate etapele evoluţiei pe care le-a integrat şi le-a depăşit pe rînd? Putem remarca însă că nu există deloc prezent care să nu fi jucat, cu privire la propriul său trecut, acelaşi rol. Orice prezent încheie o istorie; o explică şi o creează atît cît este explicat şi creat de ea; astfel ritmul devenirii hegeliene nu este nimic mai mult decît o refracţie prin istoria umanităţii, a exigenţelor conştiinţei lui Hegel şi a conştiinţei timpului său.

Nimeni, mai bine ca Kierkegaard, despre care Jean Wahl ne spune, cu multă pătrundere, cum rămîne supus influenţei lui Hegel în chiar momentul în care îl contrazice şi îl combate, nu este capabil să ne facă să simţim; rezistenţele, pe care le va întîlni mereu filosofia lui Hegel, chiar la admiratorii săi, cînd vor să menţină valoarea conştiinţei individuale şi pe care nu consimt să facă din ea un simplu moment al devenirii universale. Kierkegaard contestă mai întîi la Hegel dreptul de a construi un sistem al fiinţei, pretextînd a se plasa acolo din punctul de vedere al lui Dumnezeu şi a comite o impietate şi mai ales a anula cu anticipaţie originalitatea viitorului şi independenţa fiinţelor individuale care, prin deciziile lor independente trebuie să contribuie la a-l crea. El se supără pe o doctrină care pretinde să explice totul, în timp ce specificul libertăţii este să întrerupă toate explicaţiile şi să dicteze legea în loc să o urmeze; pe o doctrină care pretinde să concilieze toate contrariile chiar

dacă specificul deciziei este să se angajeze, adică să opteze între contrarii; pe o doctrină, în sfîrşit, care susţine că toate ideile, chiar cele care-i sînt opuse, sînt adevărate pînă la un anumit punct, chiar dacă tot ceea ce posedă pentru noi valoarea cea mai înaltă, ca dragostea sau religia, s-ar prăbuşi dacă le-am considera adevărate doar pînă la un anumit punct. Există însă mai ales le Hegel o îndumnezeire a datului, certitudinea că ordinea faptelor traduce mereu ordinea ideilor, pe care natura, viaţa socială şi chiar soluţia problemelor ne descoperă cu fidelitate succesele spiritului. Ori acesta nu-i decît un univers public împotriva căruia se cuvine să apărăm existenţa de un univers individual sau ascuns care trebuie să caute în altul un mijloc de a se exprima şi de a se pune la încercare, dar care nu-şi dezvăluie niciodată întregul său mister, care nu devine sensibil decît prin uşoare aspecte pe care doar ochii cei mai pătrunzători sînt în stare să le recunoască şi care trebuie uneori să fie trădat de aparenţe şi chiar de evenimente pentru a ocroti mai exact inviolabilitatea sa spirituală.

17 ianuarie 1932.

GERMANIA DE AZI

Germania este pentru Franța un obiect permanent de preocupare şi de neliniște. Şi fără acest vecin atît de puternic, despărțit de noi printr-o frontieră care a fost calea tuturor invaziilor, mereu agitat din cauza unui soi de fermentație, incapabil de a se satisface şi de a-şi fi suficient, şi în consecință mereu amenințător, ne închipuim că am putea avea cel puțin o aparență de securitate. Dar, această securitate, Germania nu o păstrează pentru sine, căci e mereu în căutarea misiunii sale divine; şi nu încetează de a o suscita la alții, imediat ce o pune la încercare. Mulți germani cultivați au conştiința şi mîndria acestui destin privilegiat, al țării lor, de a nu-şi afla deloc odihnă şi de a obliga umanitatea să-şi pună în mişcare toate forțele creatoare.

Germania nu a încetat niciodată de a ne uimi şi de a ne atrage: simțim în ea o forță primitivă împotriva căreia ne tot apărăm, dar pe care gîndirea noastră o resimte adesea, sperînd, e adevărat, să o supună legilor măsurii. Evenimentele care se derulează astăzi în această țară şi pe care cu greu le înțelegem, ne dezvăluie totuşi anumite caracteristici esențiale ale geniului germanic; ele nu constituie, cum se crede uneori, o tăgăduire a unei Germanii filosofice şi lirice pe care ne învățasem a o admira, ci, din contra, o materializare politică şi populară a unei ideologii a cărei semnificație spirituală riscă să ne scape. Acestea sînt concluziile unei lucrări foarte documentate a domnului Edmond Vermeil, intitulată *Doctrinari ai revoluției germane*

(Soclot), unde, studiind mişcarea de idei cuprinsă între 1918 şi 1938, ne arată cum primii profeți, care aveau mai mult elan şi dinamism decît soliditate şi rigoare ca Keyserling şi Spengler şi-au văzut influența diminuînd în profitul publiciştilor de propagandă ca Rosenberg, Ley sau Goebbels, care caută teze simple şi frapante, şi se îngrijesc mai puțin de profunzime, mizînd pe eficacitate. Într-o altă carte consacrată lui *Henri Heine* (E. S. I.) în care D. Vermeil prezintă o serie de extrase din opera sa, precedate de o lungă prefață, ne descoperă pe Heine ca pe un fel de vizionar care a presimțit, în revoluția filosofică la care asista, revoluția politică la care trebuia să se ajungă într-o zi şi care să producă în jur „un amestec de oroare şi de admirație". În sfîrşit, un articol care va apare în următorul număr al *Revistei de metafizică şi de morală*, sub titlul: „De ce o religie națională în Germania" definește esența acestei religiozități panteiste, şi care, printr-un paradox caută să se încarneze în cultul rasei şi al statului, declarînd război tuturor doctrinelor, tuturor bisericilor care ridică pretenții de universalitate.

Fără îndoială nu înțelegem spiritul revoluției germane, dacă nu ne întoarcem pînă la principiile reformei lutheriane, în care se vede deja comunitatea germană începînd să se organizeze şi să se revolte împotriva regulei romane şi împotriva spiritului juridic al catolicismului. Ea rupe cu ordinea universală, dar căutînd să dobîndească o coeziune internă care îi lipseşte. Acesta este deocamdată spectacolul pe care îl avem sub ochi. Germania urmează o cvasi revoluție prin care renunță la imitarea străinătății pentru a se replia asupra

ei înseşi, asupra conştiinţei originii proprii şi a destinului unic.

Această revoluţie s-a afirmat din ce în ce, ca o revoluţie împotriva raţiunii, ca o întoarcere la un „telurism dionisiac", ca un apel la impulsul instinctului naţional împotriva tuturor forţelor care îl depreciază sau îl subordonează, împotriva democraţiilor, comunismului şi creştinismului însuşi. Dar în nici o ţară acest instinct naţional n-a întîmpinat mai multe dificultăţi în realizare. Goethe spunea că Germania nu va fi niciodată o naţiune, alţi gînditori se întreabă cum se va putea vreodată identifica poporul cu statul într-o ţară atît de metafizică precum Germania. Dar Germania se defineşte ea însăşi ca „ţara de mijloc" căruia îi va reveni sarcina de a fonda echilibrul european găsind o cale de compromis între individualismul occidental şi comunismul oriental, o ţară deschisă tuturor vînturilor, şi expansivă şi neliniştită, ameninţătoare şi ameninţată, protestantă şi protestatară şi pentru care războiul în sine este o formă de opoziţie, o ţară care îşi dă ea însăşi viaţă şi care este într-o perpetuă naştere.

M. Vermeil ne arată cu multă ingeniozitate că Germania este o „elipsă cu două centre", unul Prusia, unul Austria; dar anexarea Austriei va fi de ajuns pentru a transforma această elipsă în centru? Căci există în toată Germania un militar şi un funcţionar care privesc spre Berlin, un intelectual şi un artist care privesc spre Viena. Această ţară a suferit întotdeauna de un particularism împotriva căruia nu a încetat să lupte, dar se găsesc în ea doi factori de unificare, pe de o parte disciplina şi tehnica prusacă care cer

oricărui german să se consacre serviciului social, şi pe de altă parte mitul „Marii Germanii", totodată mistic şi religios şi căruia ideea de rasă îi adaugă un fel de suport biologic. Specificul noii politici este de a aspira la apropierea acestor două forţe şi de a le face să colaboreze în ceea ce s-ar putea numi „romantismul organizat". Asemeni cetăţii platoniciene, comunitatea germană vrea să unească contrariile, adică „un aparat organizator şi o totalitate mistică". Germania nu gîndeşte numai pentru sine, ci şi pentru lume. Există adevăruri universale pe care le-a înţeles şi pe care destinul său le va face să triumfe. Doctrina *Mein Kampf* se vrea conformă legilor eterne ale universului. Ne învaţă să combatem intelectualismul abstract şi efemer, ne convinge că umanitatea manifestă o viaţă divină care se regăseşte în geniul original al fiecărui individ şi al fiecărui popor. Ori, Germania recunoaşte în ea o expresie privilegiată a acestei vieţi universale ceea ce este de ajuns pentru a-şi justifica misiunea providenţială. Ea se dă drept model tuturor celorlalte naţiuni. Ea este „mama popoarelor", matricea originară la care trebuie să se întoarcă popoarele căzute în decadenţă şi care s-au despărţit de ea. Trebuie deci ca ea să devină educatoarea genului uman.

Scriitorii politici ai Germaniei contemporane nu au aceleaşi griji intelectuale. Realizările îi preocupă. Ei sacrifică bucuroşi exigenţele spiritului, reuşitelor materiale. Dar şi ei consideră că specificul sufletului german este de a forţa ideea să penetreze realul. Într-o vastă construcţie sumară şi arbitrară, dominată de fatalismul istoric l-am văzut pe

Spengler opunînd lumii greco-romane, sau euclidiene, spațială, statică şi iubitoare de forme imobile, lumea occidentală, pe care o numea *faustică*, lume veşnic în devenire şi în care timpul este mijlocul de realizare a tuturor posibililor. L-am văzut pe Moeller Van den Bruck visînd la o alianță atît de strînsă între spiritul prusac şi cel germanic, încît Germania ar fi putut să realizeze unitatea Spartei şi Atenei, a Greciei şi a Romei. Găsim la el un soi de tranziție între reflecția speculativă şi profesiunile de credință ale noului regim. Națiunea este pentru el o entitate la realizarea căreia toți germanii trebuie să participe, atunci libertatea şi instinctul se reconciliază. Are încredere într-o Prusie condusă de o elită activă de sorginte teutonică. Societatea se bazează pe legătura de sînge şi nu pe un contract. Şeful este Alesul poporului, dar mai mult în sens mistic decît democratic (după sufragiu). Poporul se recunoaşte în el. În el inconştientul devine conştient. Dar nu este aici o contradicție? Îndată ce conştiința intervine, gîndirea comandă, şi nu instinctul: ea nu mai acceptă să fie vasal.

Înfrîngerea şi disperarea care au urmat-o explică revoluția în Germania. Şi se poate spune că a pierdut războiul pentru a cîştiga această revoluție. De atunci civilizația a fost considerată ca o decadență în raport cu viața. Istoria a devenit mişcarea prin care statul se unifică în interior pentru a deveni puternic în afară. Trebuie ca statul şi societatea să se confunde, ca uniunea organică să înlocuiască uniunea juridică, ca dreptul să fie expresia vieții creatoare. Dar se mențin şi se accentuează inegalitatea între

mase şi şef, şi inegalitatea între rase: şeful este un model în act, care devine pentru popor un fel de zeu; se inventează mitul manihean al opoziției între evreu şi arian, încărcîndu-l pe primul cu toate păcatele şi înnobilîndu-l pe al doilea cu toate virtuțile.

Vom putea acum să ne imaginăm cu uşurință motivele pentru care, în ciuda atracției care a existat întotdeauna între cele două țări, în ciuda simpatiei care îi apropie pe indivizi adesea şi acestei dorințe de înțelegere între guverne, care ar asigura fără îndoială pacea lumii, încercăm în fața evenimentelor din Germania atît neliniște, cît şi mirare. Nu uităm că ea nu vrea să recunoască alte frontiere decît cele ale misiunii sale în Europa: dar acestea, nu sînt ele, nedeterminate? Nu trebuie ca, aspirînd să devină un imperiu al echilibrului, centrul stabilității europene, să o amenințe în fiece clipă, cînd de fapt pretinde că o fixează. Ar vrea să fie inima Europei, dar să se ferească a fi focul care o incendiază. Există teama, în țara lui Descartes, că predicînd revoluția forțelor instinctive împotriva absurdei tiranii a rațiunii, ea ne aruncă în haosul provocat de această măsură care îl pătrunde şi îl ordonează şi că fondîndu-şi propria grandoare pe gustul faptei şi al riscului, nu acceptă nici catastrofa nici triumful. Ea posedă o putere extraordinară a ideologiei, o ideologie simplă şi instinctivă, care nu vrea să fie una, cum se vede cînd unul din purtătorii de cuvînt invocă „acest sînge roşu care freamătă în sistemul circulator al oricărei rase şi al oricărei culturi autentice". Ne temem de această „teroare spirituală" pe care vrea să o facă să domnească asupra

tuturor conştiinţelor pentru ca ele să nu fie infidele sufletului naţiunii. Am vrea să admitem că Germania, în virtutea doctrinei sale chiar, va asigura la orice altă naţiune posibilitatea liberei dezvoltări: dar ea este naţiunea aleasă căreia celelalte nu pot decît să i se subordoneze imitînd-o. Consideră că viitorul este în faţă, şi pentru a-l asigura mai bine caută să regăsească mişcările cele mai primitive ale naturii; ea face procesul civilizaţiei, şi conform unei gîndiri iconoclaste şi nihiliste, pune la îndoială valorile dobîndite care nouă ni se par totuşi eterne: ordinea raţională, dreptul, caritatea şi progresul care erau pentru întreaga umanitate garanţiile unei durabilităţi comune. Aceleaşi forţe care tind să ne distrugă existenţa trebuie să contribuie la exaltarea ei. Ea poartă în sine un instinct combativ, care este în funcţie de necesităţi, o ameninţare de război prin care îşi domină propriul său război interior, o voinţă de a realiza unitatea Europei şi a lumii, pentru a ajunge la propria sa unitate, niciodată asigurată.

În consecinţă Germania trebuie judecată după aparenţe, ca un popor care nu crede decît în eficienţă, care nu se gîndeşte să se concilieze cu vecinii decît de teamă, care, în raporturile dintre indivizi sau dintre popoare, aboleşte orice delicateţe gratuită, în care un fel de mînie perpetuă mînă sufletele şi unde violenţa ţine loc de bucurie? Şi totuşi subzistă la mulţi oameni, şi în Franţa şi în Germania, nostalgia unei antante spirituale, în care una ar aduce elanul şi puterea de renaştere, şi cealaltă, ordinea şi claritatea. Dacă indivizii nu pot fi nici izolaţi, nici separaţi, nici opuşi,

popoarele cu atît mai puţin. Fiecare are o misiune divină şi nu doar unul între toţi. Doar prin conştientizarea vocaţiei personale limitate printr-un efort de înţelegere vis-à-vis de ceilalţi, fiecare individ poate, după forţele proprii să-şi asume soarta naţiunii, şi fiecare naţiune poate prin locul pe care îl ocupă, să-şi asume soarta întregului univers. Dar este drept să recunoaştem că aceleaşi caractere prin care noi am încercat să definim spiritul Germaniei de astăzi, trezesc în ea mîndria şi în noi rezerva. Pentru că există în Franţa o tradiţie de universalitate împotriva căreia Germania s-a revoltat întotdeauna: rolul nostru istoric este de a o menţine. Germania poate să ne înveţe cum să-i eliminăm acest caracter de abstracţiune prin care el tinde să şteargă diferenţele naturale în loc să le pătrundă, să le înţeleagă şi să se hrănească cu ele. În acest universalism complex şi viu, forţele antagonice trebuie să găsească condiţiile de echilibru prin care se verifică, se susţin şi pun în joc toată forţa, apelînd la ceea ce le lipseşte, în loc să caute a-l anula.

13 ianuarie 1939.

PARTEA A IV-A

NEO-REALISMUL ÎN ANGLIA: ALEXANDER[1]

Gîndirea umană a oscilat întotdeauna între idealism şi realism. Şi fiecare dintre noi găseşte în sine, înclinaţii pentru cele două doctrine: ele răspund în spiritul nostru la exigenţe contrare şi totuşi inseparabile. Există în noi un idealist care-şi întoarce privirile de la purul spectacol al lucrurilor: doar aparenţele îl amuză; se repliază asupra fiinţei sale interioare şi descoperă acolo o lumină şi o sursă de viaţă: universul nu are sens pentru inteligenţa sa decît dacă poate să-l reducă la jocul mobil şi subtil al „ideilor" proprii; el nu are sens decît pentru voinţa sa devenită cale pe care inteligenţa îşi urmăreşte în chip nedefinit „idealul". Dar există de asemenea în noi un realist care nu are atîta încredere în sursele gîndirii sale: existenţa acesteia i se pare firavă şi debilă; căci ea nu îi dă decît reflexe şi nu adevărul întreg; ea nu lasă mîinilor decît iluzia unei posesii; ea riscă întotdeauna să se lase sedusă de uşurătatea vidului interior. Nu are valoare decît dacă se înrădăcinează şi se alimentează dintr-o realitate care o precede şi o fondează, cu care trebuie să păstreze contactul cel mai strîns, care îi dă substanţa şi lestul, care o verifică şi o justifică.

Această contradicţie între doctrine nu este, totuşi,

---

1 R. Kremer, *Teoria cunoaşterii la neo-realiştii englezi*, Vrin, vol.I
Ph. Devaux, *Sistemul lui Alexander*, Vrin, vol. I
Alexander, *Spaţiu, Timp şi Zeitate*, Macmillan and Co., Londra, vol II.

decît aparentă. Căci nici un idealist nu consimte să întoarcă spatele realității. Cuvîntul „real" (doar el) este suficient pentru a exprima o laudă, cea mai simplă şi mai frumoasă pe care o putem aduce unui obiect al gîndirii: are o gravitate şi o densitate incomparabile; în comparație cu realitatea cea mai umilă, pentru cel care are forța să o cuprindă, aparențele cele mai magnifice îşi pierd farmecul şi culoarea. Doar idealistul este convins că realul este interiorul şi exteriorul, intimitatea şi nu spectacolul, actul pe care îl trăim şi nu obiectul pe care îl privim. În consecință, lucrurile care ne înconjoară nu există decît în raport cu activitatea pe care o dinamizează, o opresc sau o traduc. Realistul, din contra, le înăspreşte într-un soi de independență şi de singurătate materiale: el caută să le pună la adăpost de fanteziile imaginației, se teme ca spiritul să nu le substituie himere ingenioase. Totuşi, cerînd gîndirii să adere strîns la realitate şi să-i urmeze conturul cu o scrupuloasă fidelitate, el nu ține să coboare valoarea ideilor, ci să le asigure, dimpotrivă, un conținut şi o eficacitate; el nu contestă valoarea idealului, dar îi caută profilul în interiorul naturii şi nu consimte să-l separe de punerea sa în practică.

*

Filosofia engleză a cunoscut, în ultimii şaptezeci de ani, o admirabilă renaştere: pînă atunci tradiția empiristă fusese deajuns să o întoarcă de la marile întreprinderi metafizice. Ea arăta mai mult prudență decît ambiție: părea să revendice misiunea de a descuraja spiritul de sistem şi de a scădea toate pretențiile inteligenței constructive. Se

mulțumea să lege spiritului aceste „tălpi de plumb" care trebuiau să-l împiedice să abandoneze solul experienței; îi cerea să se întoarcă spre îndatoririle cele mai utile demonstrîndu-i că erau şi cele mai notabile. Ori, orice empirism pare să se supună cu necesitate unei inspirații realiste, căci prin ciocniri neprevăzute cu lucrurile, experiența se formează şi conştiința se îmbogățeşte. În consecință este tentant să considerăm că ordinea care domneşte în gîndurile noastre este identică cu ordinea dintre lucruri. Este tocmai ceea ce face Herbert Spencer, care nu se teme să proiecteze în întreg universul, sub numele de evoluție, acest progres interior prin care propria noastră cunoaştere se complică şi se organizează puțin cîte puțin.

Dar, dacă există o frumusețe proprie empirismului, ea nu se găseşte decît într-o fidelitate scrupuloasă principiului său: trebuie să ceară spiritului să se acomodeze multiplicității ireductibile a formelor ființei şi să-şi păstreze destulă naivitate şi deschidere pentru a le primi la sine, pe rînd; astfel nu prejudiciază natura lucrurilor: refuză să lase să se consolideze ordinea accidentală după care ne sînt revelate; ne cere să păstrăm, în fața lor, o strictă umilitate, să ne lăsăm modulați de ele cu o docilitate fără cusur. Imediat ce (el) se fixează într-un sistem, virtutea dispare şi farmecul se rupe. Degeaba ni s-a spus că evoluția asigură conştiinței o dezvoltare nelimitată, această evoluție se supune unei legi care ne constrînge. Toate contactele pe care le avem cu realul şi a căror pur empirism nu ar altera deloc ingenuitatea, îşi pierd pentru noi savoarea din momentul în care am reuşit

să le definim principiul care le produce şi ritmul căruia i se supun. Atunci spiritul conştientizează propria servitute şi caută să evadeze.

Mai mult, pentru a se împlini ca sistem realist, empirismul acordă o valoare privilegiată experienţei externe şi formei metodice primite de la ştiinţele naturii. Ori, empirismul, în sensul grav şi profund dat de gîndirea engleză, trebuie să accepte simultan toate aspectele experienţei; nu recuzează nici unul dintre ele şi nu dispune de un principiu logic care să-i permită să aleagă. Astfel există o experienţă morală şi religioasă care este la fel de esenţială ca şi experienţa ştiinţifică care va căpăta o formă excepţională dacă ne dăm seama că am putea fi tentaţi să o sacrificăm sau doar să o diminuăm subordonînd-o acesteia. Succesul evoluţionismului trebuia să producă imediat o reacţie de apărare destinată să salvgardeze independenţa şi demnitatea vieţii noastre spirituale.

De aici extraordinarul reviriment care, la sfîrşitul secolului XIX, a făcut din Oxford, unde tradiţia baconiană domnea pînă atunci fără opoziţie, centrul unei mişcări idealiste de o admirabilă fecunditate. Nu trebuie să ne mirăm că gîndirea engleză pare să-şi renege originile şi împrumută de la Germania sursele de inspiraţie; simţea o aşa nevoie de înnoire încît trebuia să-şi întorcă privirile spre formele cele mai îndepărtate, în aparenţă, de geniul propriu. Hegel este tradus de William Wallace, Sterling îi consacră o carte celebră, intitulată *Secretul lui Hegel* şi comentariile la opera sa se înmulţesc. Hegelianismul oferă filosofiei engleze

atmosfera propice renaşterii sale; nu o obligă să abdice de la originalitate, ci să o aprofundeze; graţie lui, ea reuşeşte să satisfacă, pe planul vieţii intelectuale, aceste forţe esenţiale ale sufletului, pe care empirismul risca să le refuleze, şi care nu se exersaseră pînă atunci decît pe plan afectiv şi religios. În sfîrşit, idealismul face să se nască două doctrine remarcabile - ale lui T. H. Green şi F. H. Bradley - care trebuie clasate printre construcţiile metafizice cele mai viguroase şi mai subtile din toată epoca modernă.

*

Chiar dacă idealismul a putut găsi în sufletul englez rădăcinile cele mai adînci, s-a izbit prea mult de o tradiţie venerabilă, ca să poată triumfa. Din 1903, Moore publica în *Mind* o *Respingere a idealismului* care trebuia să aibă răsunet şi care poate fi considerat ca demers inaugural al neo-realismului. Filosofia engleză nu s-a lăsat antrenată spre idealism decît cu rezistenţă şi chiar stînjeneală. Încerca o uşurare întorcîndu-se la un mod de gîndire care îi era mai familiar. Şi dacă lanţul s-a rupt la Oxford, la Cambridge s-a reînnodat.

Dar apariţia neo-realismului, nu înseamnă pentru gîndirea engleză o simplă întoarcere la cuib. Adevăratul triumf al idealismului este tocmai faptul de a fi produs această transformare radicală a empirismului căreia i s-a dat numele de neo-realism. Dacă, la o primă vedere, tendinţele noi contrazic nu numai idealismul lui Hegel, pentru care lumea este o construcţie a spiritului, ci chiar idealismul lui

Hume, pentru care conştiinţa nu are a face decît cu propriile sale stări amestecate din obişnuinţă, totuşi din reprezentarea pe care ne-o dă savantul sperăm să extragem realitatea şi nu din reprezentarea simţului comun. Mai mult, modelele realului pe care Bacon sau Spencer le împrumutau de la ştiinţele naturii, sînt, dacă nu abandonate, cel puţin subordonate celor furnizate de ştiinţele mai abstracte, matematicile şi logica pură. În concluzie se ajunge la o doctrină care pare a atribui realitatea nu senzaţiei, ci conceptului. Şi înţelegem de ce s-a crezut uneori a se regăsi în ea anumite trăsături ale platonismului care, stabilind existenţa substanţială a esenţelor, împinge idealismul pînă la ultimul punct, în care nu mai rămîne altă realitate decît cea a ideilor pure.

Totuşi, noile teorii relevă încă empirismul, pentru că elementele ultime ale realului, în loc de a fi înţelese printr-o intuiţie a inteligenţei, sînt termeni reziduali pe care cunoaşterea ştiinţifică ni-i oferă şi în prezenţa cărora trebuie să ne comportăm ca în faţa lucrurilor veritabile. Dar a gîndi că este posibil, graţie lor să reconstruieşti tot realul nu înseamnă a face concesii acestui spirit de sistem care părea inseparabil de destinele idealismului? Contează fără îndoială, să nu uităm că orice dialectică realistă, în loc de a fi transcendentă la un univers pe care-l deduce, este totdeauna imanentă la un univers care îi este dat. Totuşi, în loc de a pune accentul pe schimbarea formei primitive şi ireductibile a existenţei aşa cum face empirismul, care înclină spre o teorie fizică sau psihologică a devenirii, realismul contemporan se găseşte constrîns, fie de utilizarea

simbolismului logic, fie de subordonarea calităţilor la noţiuni, de a-şi reduce schimbătorul la imuabil, care devine simultan proprietatea Elementelor şi cea a Totului în care sînt posibile toate combinaţiile.

*

Această pătrundere a influenţei idealiste în sînul unei doctrine care pretinde a contrazice idealismul, este sensibilă mai ales la Alexander, care a fost mai întîi un discipol al lui Green şi a petrecut mulţi ani la Oxford înainte de a preda la Manchester. Sistemul lui Alexander este atît de amplu şi atît de stufos încît e imposibil de a da aici o schiţă, chiar imperfectă. Din contra, sistemul i-a fost atît de cutezător şi de ferm încît e de ajuns să enunţăm tezele sale fundamentale pentru a ne da seama dintr-un exemplu cu totul surprinzător, cum gîndirea neo-realistă nu reuşeşte să-şi împlinească toată ambiţia decît renunţînd la cadrul în care a fost închisă.

Realismul atomiştilor şi chiar al ştiinţei contemporane caută să reducă universul la elemente simple, care prin varietatea combinărilor sînt capabile să creeze toate corpurile. Dar dacă aceste elemente sînt materiale, este contradictoriu în a le presupune invizibile şi vidul care le separă păstrează un caracter misterios. Deci nu căutăm termenii din urmă pe care analiza ştiinţifică trebuie să ni-i reveleze. Acestea nu pot fi decît elementele spaţiului şi timpului, adică punctele şi clipele: ele formează substanţa comună tuturor corpurilor. Doar spaţiul şi timpul sînt inseparabile unul de altul; de asemenea trebuie asociat un

anumit punct cu un anumit moment pentru a atinge, sub numele de „Punct - Clipă", elementul singular care este principiul însuşi al lucrurilor. Nici un „Punct - Clipă" nu poate fi repetat. Fiecare dintre ele este riguros individual, ca o monadă. Ele umplu totalitatea Spaţiu-Timp ce este un mediu continuu şi infinit în care se juxtapun ca „evenimente pure sau ca particule ale mişcării pure". Deşi fiecare dintre ele este imobilă, ne permit să definim, datorită relaţiilor care le unesc toate speciile de mişcare.

Mai mult, dacă „Punctul - Clipă" rămîne cu necesitate unic, fiecare moment poate fi asociat unei multiplicităţi de puncte şi să acopere într-o oarecare măsură un orizont, fiecare punct poate fi asociat unei multiplicităţi de momente şi să ne dezvăluie o istorie. Astfel se constituie în univers o infinitate de perspective diferite, care, dacă clipa le este centrul, ne permit să cuprindem simultaneitatea spaţiului şi, dacă este punctul, să introducem în timp o separaţie între trecut şi viitor. Într-un anumit sens, universul nu este nimic altceva decît toate aceste perspective privite simultan. Gîndirea lui Alexander apare drept contrariul gîndirii kantiene: Kant stabilea idealitatea spaţiului şi a timpului pentru a da experienţei un caracter pur reprezentat. Alexander, făcînd din spaţiu şi din timp esenţa însăşi a realităţii, caută să justifice valoarea ontologică a experienţei în întregime.

Cu toate acestea, dacă nu e nimic în plus în substanţă decît spaţiul şi timpul, această substanţă rămîne încă imaterială: este vidul realizat, matricea realului dar nu realul. Sîntem constrînşi să-i explicăm apariţia diversităţii infinite de

calităţi. Să credem că nu sînt decît „ridurile Spaţiului - Timp" sau, vorba poetului:

Universul nu e decît o imperfecţiune
În puritatea Ne-Fiinţei?

Să nu ni-l închipuim pe Alexander încercînd o deducţie a speciilor particulare ale fiinţei. Ele sînt contingente: ne mărginim să le constatăm şi să le descriem. Există anumite momente critice, cînd le vedem ţîşnind ca atîtea sinteze originale în interiorul spaţiului şi a timpului ale căror modulaţii par a fi. Ele formează o ierarhie în care putem distinge patru nivele de existenţă care se manifestă pe rînd: la gradele inferioare, structurile mecanice şi simfoniile de calităţi; la nivelele superioare ritmurile vieţii şi operaţiunile conştiinţei. Între aceste nivele diferite există o adevărată discontinuitate. Chiar dacă se succed urmînd o ordine care aminteşte complexitatea în creştere a evoluţiei spenceriene, nu se trece de la unul la altul printr-o exigenţă a gîndirii. Fiecare dintre ele constituie pentru precedentul un adevărat „raţional" în sensul lui M. Meyerson. Nu numai că nici o formă a fiinţei nu poate fi dedusă dintr-o formă mai simplă, dar fiecare dintre ele posedă o activitate originală care îşi înscrie efectele în Tot şi contribuie la transformarea lui.

Deci, o astfel de structură a universului nu ascunde un dinamism a cărui expresie ar fi? Punctul-Clipă nu e o simplă poziţie: este deja o activitate elementară. Spaţiul-Timp, la rîndul său este străbătut de liniile de progres. Pe de altă

parte fiecare tip de ființă posedă un principiu de determinare interioară care răspunde structurii sale proprii. În sfîrşit, distincția între diferitele nivele de existență ne permite să înțelegem opoziția care se revelează în fiecare ființă particulară între facultatea sa de a cunoaşte care se aplică la ceea ce îi este inferior şi joacă, în ceea ce-l priveşte, rolul unei materii, şi facultatea de a dori, care se aplică la ceea ce îi este superior, şi joacă rolul unei divinități.

Sistemul lui Alexander este un sistem al schimbării. Spațiul-Timp este, fără îndoială, un Dumnezeu actual şi infinit. Dar acest Dumnezeu este animat de un elan interior care îi permite să se îmbogățească la infinit; el nu încetează să se depăşească pe el însuşi: îşi caută şi îşi creează fără încetare divinitatea.

„Ideile fundamentale ale filosofilor nu se dovedesc, spune Alexander, adevărul lor se percepe. Şi cei care au descoperit cele mai mari adevăruri nu pretind să stabilească decît fapte, pe care le găsim în univers, privindu-l cu atenție". Iată o profesiune de credință realistă. Poate că cititorul va judeca, după expozeul precedent, că realitatea nu rămîne niciodată un simplu obiect pe care îl privim, ci că este o viață la care participăm şi cu care comunicăm. A pătrunde profund în ea înseamnă a simți că trezeşte şi satisface din plin toate aspirațiile gîndirii şi dorinței.

15 februarie 1931.

REALISMUL LUI WHITEHEAD

Filosofia lui Whitehead exercită astăzi o influență considerabilă în Anglia şi în America. În Franța este încă prost cunoscută. Asociem în mod invincibil, numele lui Whitehead cu cel al lui Bertrand Russel, care ne este mai familiar, căci cei doi filosofi au scris în colaborare, înainte de război, o carte celebră: *Principia mathematica*, în care împrumutau din metoda matematică planul unei logici noi destinată să o înlocuiască pe cea a lui Aristotel şi care trebuia să dea „aripi gîndirii" pînă atunci înlănțuită. Nu este sigur că evenimentul a justificat toate speranțele pe care această tentativă a născut-o, dar de atunci Whitehead a publicat o serie de lucrări ca *Principiile cunoaşterii naturale*, *Conceptul naturii*, *Proces şi realitate*, *Funcția rațiunii*, care nu au fost traduse în franceză dar care au provocat numeroase controverse şi care ne par a exprima, cu o incomparabilă intensitate, exigențele esențiale ale conştiinței moderne, tulburările şi disonanțele sale, emoția de a descoperi în ea o viață care o traversează depăşind-o şi chiar aviditatea vis-à-vis de un real din care nu vrea să piardă nimic, dar în mijlocul căruia simte că însuşi destinul îi este angajat. Vom găsi reluate de nenumărate ori în *Progresul gîndirii*, al domnului Emile Meyerson, prețioase observații critice asupra teoriei cunoaşterii a lui Whitehead. Şi în studiile de istorie ale filosofiei contemporane, pe care domnul Jean Whal le-a reunit sub titlul *Spre concret* (Vrin), vom putea citi un expozeu al principalelor sale teze: îl vom vedea pe domnul Whal consacrîndu-şi ingenioasa dexteritate pentru a desface

toate firele care se încrucişează într-o doctrină atît de complexă, încercînd să le urmeze pînă la cea mai îndepărtată origine, arătîndu-ne cum se asamblează şi se leagă dar şi cum se rup şi se frîng.

Putem să folosim, dacă vrem, termenul de realism, pentru a caracteriza filosofia lui Whitehead, dar cu condiţia să dăm cuvîntului real sensul cel mai bogat şi mai plin. Astfel nu vom confunda realismul cu materialismul, de care Whitehead are oroare, şi care mutilează realul şi îl deformează reducîndu-l la o combinaţie abstractă între elemente inerte şi separate despre care nu avem experienţă actuală. Căci realul este tocmai conţinutul total şi inepuizabil al acestei experienţe: dorind să alungăm gîndirea, sensibilitatea şi viaţa, înseamnă să refuzăm singura ofertă pe care ne-o face, acest soi de prezenţă imediată şi personală prin care nu încetează să ne asalteze şi să ne tulbure. Descoperim realul într-o întîlnire emoţionantă: dar această întîlnire este ea însăşi reală, constituie însăşi fiinţa noastră. Astfel, există între real şi noi un contact şi o înrudire: din contra, lumea materialismului este o lume construită, o lume din care sîntem absenţi. Ori, n-avem dreptul să vorbim de realitate cînd nu putem să dăm un sens acestor cuvinte mărunte: „aici" şi „acum", acestor umile propoziţii: „acesta este dat", „acesta este al meu".

Dar dacă trebuie să abandonăm materialismul, nu este pentru a reveni la idealism, nici pentru a considera reală ideea, în locul lucrului, nici pentru a face din univers un fel de pînză pe care spiritul, asemănător păianjenului, îl va ţese din

propria sa substanţă. Filosofia lui Whitehead, rămîne din contra în tradiţia empirismului englez: ea marchează o reacţie contra influenţei lui Hegel. Realul este sub ochii noştri, trebuie să-l descriem şi nu să-l deducem. Chiar dacă există afinitate între percepţie şi el, acesta depăşeşte cu mult percepţia: dă acestuia un imens arier-plan. Fiecare dintre noi are, succesiv, intuiţia primitivă şi permanentă a unei prezenţe totale, care îi este totdeauna în faţă, care nu încetează să-i susţină demersurile şi să-i hrănească toate gîndurile. Astfel, spiritul pur este o himeră: el nu poate crea lucrurile. Trebuie ca acestea din urmă să ni se arate aşa cum sînt: trebuie să le lăsăm să acţioneze asupra noastră şi să învăţăm să le cunoaştem printr-o adevărată revelaţie. Există, pentru Whitehead, „mult mai multe lucruri în cer şi pe pămînt la care nici un om n-a visat". Nici un filosof n-a marcat în trăsături atît de vii caracterul de ocurenţă a realului, nici prezenţa atît de îndepărtată şi atît de apropiată, nici independenţa sa plină de apeluri ignorate. Se pare că aici găsim trăsăturile caracteristice ale acestei gîndiri realiste care tinde întotdeauna, după o remarcă delicată a domnului Wahl, să ne dea „sentimentul lucrului în obscuritatea sa activă, aşa cum ni-l prezintă Claudel, sau esenţa sa mată şi dură, aşa cum apare la Cezanne".

*

Ori, lumea lui Whitehead pare a poseda trei caracteristici esenţiale care traduc în egală măsură dominaţia spiritului prin lucruri. Este o lume a volumelor şi nu a

imaginilor plate. Este o lume din care propriul nostru corp este o parte, care permite ca întreaga lume să vină la noi. În sfîrşit, este o lume pe care nu o vom cunoaşte închizîndu-ne într-o solitudine interioară, ci doar aducîndu-ne în faţa sa pentru a ne depăşi pe noi înşine şi a ne lăsa îmbogăţiţi de ea.

Mai întîi, dacă lumea nu este capabilă să se menţină în conştiinţa noastră, dacă este imposibil să o confundăm cu vederea panoramică pe care o avem asupra ei în fiecare clipă, este pentru că obiectele formează întotdeauna un obstacol în orizontul nostru; este pentru că au un relief şi un volum care le aparţine. Nu le vedem decît suprafaţa, şi, pentru a pătrunde în spiritul nostru, sînt obligate să se subţieze pînă la starea de imagine pură. Dar tocmai această densitate le asigură independenţa, le conferă această soliditate prin care ne rezistă, această opacitate care le permite să păstreze în adîncul lor adevăratul secret. Putem vedea aici stratul unei reforme radicale a teoriei clasice a cunoaşterii; căci aceasta care se bazează pe distincţia subiect/obiect tinde în chip necesar să facă din obiect pura reprezentare a unui subiect, adică un spectacol care îi este oferit. Atunci universul trebuie să ia, pentru mine, puţin cîte puţin, caracterul unei imense imagini vizuale: trebuie să semene cu un vis concret; şi există o formă de idealism care nu este, poate, nimic altceva decît o interpretare raţională a caracterelor originale ale viziunii. Dar această peliculă nu este un simplu spectacol, şi noi în afara ei, ca să-l privim, ci în el pentru a trăi acolo.

Ideea care trebuie să ne-o facem despre noi înşine nu este aceea a unui spectator dezincarnat: căci acest spectator nu ne reprezintă. Sîntem într-adevăr, chiar în mijlocul spectacolului, dotaţi cu un corp care el însuşi are o densitate, ca toate corpurile care ne înconjoară: trebuie deci, după Whitehead, ca eul să se insereze în lume, prin intermediul corpului său pentru a putea intra mai apoi în comunicare cu toate celelalte corpuri care sînt în lume. Pentru el faptul primitiv nu este ca pentru Descartes: „Gîndesc, chiar dacă lumea nu este", ci mai degrabă: „Sînt în această lume fără de care nu aş putea exista". Experienţa iniţială nu poate fi deci decît aceea a unei totalităţi. Prin corpul meu se realizează un fel de comuniune între mine şi lume. Fără îndoială, lumea îmi aparţine în întregime ca şi corpul meu: dar particip la realitatea corpului meu într-o manieră infinit mai vie. „Corpul este o parte cu totul intimă a lumii". Astfel, vedem schiţîndu-se o teorie în care, afecţiunile organice, adică sentimentul prezenţei corpului, ar avea mai multă valoare metafizică decît senzaţiile vizuale, deşi acestea, epurîndu-se ar da naştere ideilor clare şi distincte ale gîndirii tradiţionale.

Whitehead nu se teme de a extrage din aceste observaţii o concepţie originală a cauzalităţii: ştim că filosofii au încercat o anumită dificultate, cum o arată exemplul lui Malebranche şi Hume, în a stabili o relaţie de eficacitate între cauză şi efect; dar pentru că privirea nepercepînd nicicînd nimic altceva decît succesiunea a două evenimente, nu poate să ne autorizeze a afirma că există în primul o activitate care îl produce pe al doilea. Din contra, dacă abandonăm această

lume de spectacol pentru a ne aşeza în mijlocul prezenței şi presiunii lucrurilor reale, vom regăsi curînd cauze eficace. Sursa cauzalității este în percepția funcționării corpului nostru. Căci corpul este o acumulare de instincte şi de obiceiuri, „varsă fără încetare trecutul în prezent". Mişcarea mîinii mele este deja trecută în momentul în care are loc contactul cu obiectul; dar simt, fără eroare posibilă, că el este motivarea. Şi Biran pare a resuscita.

Dar făcînd din cunoaştere o mişcare care ne duce spre real şi, cum spune el, o prehensiune a lucrului, Whitehead este încă şi mai aproape de Husserl, pentru care conştiința nu are conținut, şi nu este decît un act intențional, o aspirație sau o aşteptare pe care o prezență trebuie să o umple. Pentru a cunoaşte trebuie ca spiritul să se întoarcă în afară. În exercițiul său cel mai pur, el nu face decît să întîmpine şi să primească. Există în el exigențe pe care tocmai realul trebuie să le satisfacă. Realul trebuie să ne fie dat, şi valoarea acestui dar se manifestă tocmai prin emoția care o produce în noi. Ne cucereşte în măsura în care îl cucerim. Doar în această interacțiune între real şi noi sesizăm cel mai bine această solidaritate între părțile unui tot, fapt care îi permite lui Whitehead să definească universul ca un „organism". Există între toate formele existenței o comuniune şi în acelaşi timp un fel de absorbție mutuală care permite fiecăreia dintre ele, demonstrîndu-şi legătura cu toate celelalte, de a se îmbogăți ea însăşi la infinit. Astfel, lumea întreagă este făcută din apeluri şi răspunsuri. Dar orice răspuns nu este auzit decît de cel care îl ascultă într-o stare

de perfectă pasivitate. Nu pentru că o atare pasivitate exclude cu necesitate orice activitate; căci misticii ne-au obişnuit de mult timp cu această idee, că cele mai înalte activități sînt ele însele primite; şi într-un sens diferit, fenomenologia germană acceptă aceeaşi idee. Dar ceea ce contează înainte de toate pentru Whitehead, este de a lăsa să se realizeze această pătrundere a realului în noi fără de care spiritul ar rămîne steril la nesfîrşit. Nu trebuie practicat „celibatul intelectului".

*

Dar doctrina lui Whitehead stabileşte încă o distincție între eveniment şi obiect, care ne va face să înțelegem cum ea reconciliază două aspecte ale realismului suprapunîndu-l unul celuilalt, altfel spus îmbucîndu-le. Evenimentul este ceea ce se petrece acum în fața mea, este această schimbare actuală pe care o percep printr-un sentiment de prezență, şi care nu mai formează un tot cu acest sentiment; obiectul este ceea ce în experiența mea e permanent, ce se repetă, ceea ce recunosc ca ingredient comun la diverse evenimente. Atunci cunoaşterea devine un dialog între imutabilitatea obiectelor şi mutabilitatea evenimentelor. Şi Whitehead este realist în sensul lui Bergson, pentru că realul este pentru el durata, adică ceea ce trece şi avansează, şi în sensul lui Platon, pentru că există obiecte interne care, asemănătoare ideilor, surmontează timpul şi formează substanța tuturor evenimentelor. Dar în fiecare eveniment se găseşte întreaga natură, pentru că fiecare eveniment este în relații cu toate

celelalte. Există o sinteză de elemente în unitatea unei perspective; şi natura este încrucişarea tuturor acestor perspective simultan. Mai mult, în interiorul evenimentului, distincţia dintre subiect şi obiect este abolită; căci evenimentul nu se constituie decît printr-o atitudine emotivă a subiectului care reuneşte, atribuind un sens asamblajului lor, anumite certitudini, pînă atunci dispersate. Şi totuşi, subiectul nu se distinge de eveniment: realizează doar prezenţa acestuia. „Simte ceea ce este acolo şi îl transformă în ceea ce este aici". Pe de altă parte, există o împletire între toate aceste evenimente care sînt şi fizice şi mentale, între toate aceste prezenţe care nu încetează a ieşi la suprafaţă şi a se pătrunde. Materialismul localizează părţile lumii în amplasamente diferite; dar în realitate „totul este peste tot în acelaşi timp, un eveniment nu este mai mult într-un punct dat; ca un surîs care se desenează pe un chip, într-un anume punct al acelui chip". Şi Whitehead reuşeşte de a aduce mărturia savanţilor celor mai abstracţi, care fac să varieze distanţele în spaţiu cu distanţele în timp şi mărturia celor mai sensibili poeţi care, ca Wordsworth şi Shelley, par să ne facă să atingem, în spatele unui arbore sau a unei coline prezenţa calmă şi animată a naturii întregi.

Nu percepem decît evenimente care se fac şi se desfac; dar ele sînt compuse din obiecte pe care le recunoaştem, care sînt identice cu ele însele şi care intră în trama vreunui eveniment. Astfel sînt calităţile sensibile, verdele şi albastrul, care ne sînt prezentate ca entităţi eterne, care pleacă şi vin, apar şi dispar şi nu sînt situate nicăieri,

pînă în momentul în care un eveniment le actualizează. Aşa sînt ansamblurile de proprietăţi permanente pe care le desemnăm prin substantive, ca piatra, şi care nu irup în experienţa noastră decît atunci cînd ne fac să le simţim acţiunea cauzală. Acestea sînt conceptele savantului despre care nu putem spune că sînt în spaţiu şi în timp, deşi folosesc universul întreg drept cîmp de aplicaţie.

*

Cu raportul între evenimente şi obiecte ajungem în inima doctrinei lui Whitehead, dar chiar în mijlocul dificultăţilor pe care ea însăşi le iscă. Căci ne putem întreba dacă, după ce s-a ridicat cu atîta vehemenţă împotriva idealismului, nu ne-a condus spre un idealism nou. Într-adevăr, doar obiectele despre care ni se vorbeşte rămîn pure posibile, adică veritabile obiecte de gîndire, pînă în momentul cînd se încarnează în evenimente, dar şi aşa evenimentul reprezintă un efect de perspectivă care este introdus în lume printr-o fiinţă care simte şi vrea. Chipul pe care îl ia pentru noi realul depinde deci de acţiunea libertăţii noastre. Aceasta nu crează lumea, care este pentru ea o lume dată, dar nu îi este dată decît pentru că, în fiecare moment o recompune. Există deci, în ea, exigenţe la care realul răspunde întotdeauna: pentru acest lucru realul este mai mult simţit decît perceput. Avem dreptate în a nu dori ca spiritul să se considere vreodată independent de universul din care face parte, de a-i da ca punct de sprijin, şi, ca să spunem aşa, drept soclu, universul întreg: şi pentru toate aceste motive putem accepta, la

propunerea lui Whitehead, să-l numim *Super-jet* decît *Subiect*[1]. Asta înseamnă să-i crească puterea şi nu să-i diminueze, înseamnă să plonjeze în real, ca să-l poată apoi domina. „Înseamnă să-i permitem să transforme posibilul în act şi să creeze valori". Înseamnă a-l invita să se aleagă el însuşi „printr-un soi de limitare pasionată, căci intensitatea este recompensa îngustimii"; dar înseamnă, mai ales, să-l obligi să devină, asemănător acestui Dumnezeu despre care ne mai vorbeşte Whitehead, care nu încetează el însuşi de a opta pentru cel mai bun, dar care, dacă este inseparabil de lume, „o salvează făcînd-o să intre în propria sa viaţă şi a cărui tandreţe nu distruge nimic, ci răscumpără totul".

6 noiembrie 1932.

[1] „Sujet", în original (nota traducătorului).

PARTEA A V-A

MEDITAȚII CARTEZIENE

În 23 şi 25 februarie 1929, Edmond Husserl, profesor la Universitatea din Fribourg-en-Brisgau, ținea la Sorbona, în amfiteatrul Descartes, patru conferințe în germană despre *Introducerea în fenomenologia transcendentală*. Şi invoca chiar şi numele lui Descartes, aducînd pînă la el nu numai inspirația propriei sale filosofii, ci şi invenția acestei îndoieli universale, care închide „Gîndesc, deci exist", adică luarea în posesie a conştiinței, de către ea însăşi şi care trebuie să fie actul inițial al oricărei reflecții filosofice oricare ar fi demersurile sale ulterioare. De atunci, aceste conferințe au fost modificate şi traduse în franceză sub titlul de *Meditații carteziene* (Colin). Ele au contribuit la cunoaşterea în țara noastră a ideii de bază, sau cel puțin a ultimei stări a unei doctrine filosofice, începută a se forma la sfîrşitul secolului trecut, care a cunoscut după război un succes aproape imediat şi care a nutrit gîndirea unor remarcabili filosofi din Germania contemporană, în special Max Scheler şi Martin Heidegger.

Lucrarea lui Husserl va părea, poate, foarte aridă. primele sale cercetări s-au axat pe logică pură: ele răspundeau unei exigențe esențiale a spiritului său. pe de altă parte există la el o aversiune extraordinară față de psihologie, astfel încît cititorul francez, pentru care cuvîntul conştiință evocă imediat intimitatea emoțională a eului individual, se găseşte surprins şi derutat de această teorie a unei conştiințe psihologice care nu este conştiința personală.

Din acest punct de vedere, conştiinţa lui Husserl rămîne „rudă" cu subiectul lui Kant, cu eul lui Fichte sau cu Spiritul lui Hegel; ea rămîne foarte îndepărtată de această viaţă interioară pe care au încercat să o surprindă un Pascal sau un Maine de Biran, şi în care, fiecare dintre noi face dovada mai întîi a existenţei sale separate înainte de a descoperi principiul universal care îi dă forţă şi lumină: realitatea eului particular nu este nici pentru Husserl, nici pentru alt filosof german termenul iniţial şi centrul mobil al meditaţiei; ea reprezintă mereu în ochii lor o formă de existenţă derivată şi care are nevoie de a fi regăsită. În acest limbaj atît de abstract şi de tehnic conştiinţa nu mai poate fi recunoscută, omul simplu îl respinge şi ezită între respectul profunzimii şi teama de verbalism, care este contrarul idealului la care aspiră cei mai pătrunzători dintre gînditorii noştri: adică o formă atît de simplă şi de despuiată încît ar putea fi înţeleasă de un copil şi totuşi atît de plină şi perfectă încît spiritele cele mai subtile să nu reuşească niciodată să-i epuizeze bogăţia.

Cel care va dori să cunoască amploarea mişcării fenomenologice şi principalii săi reprezentanţi, va găsi o documentaţie precisă şi abundentă în cartea consacrată de domnul Gurvitch *Tendinţelor actuale ale filosofiei germane*. Poate va rămîne mirat de folosirea cuvîntului fenomenologie pentru a caracteriza o doctrină care, departe de a se limita la studiul aparenţelor, pretinde să ajungă la cunoaşterea fiinţei în sine. Cunoaşterea nu este posibilă decît printr-o repliere asupra lui noi-înşine care ne obligă să ne stabilim mai întîi în singura realitate absolută în care putem pătrunde imediat şi

care este aceea a conştiinţei noastre: în consecinţă, nici o altă formă a existenţei nu prezintă un sens pentru noi dacă nu se manifestă acestei conştiinţe. Doar aceste manifestări nu sînt aparenţe, ci ne oferă esenţele. Conştiinţei îi revine sarcina de a le percepe printr-un act de intuiţie: această intuiţie, e adevărat, seamănă mai puţin cu o comuniune afectivă cu realul, decît cu viziunea intelectuală care revelă logicianului o lume de raporturi coerente. Ar fi totuşi o eroare să ne imaginăm că descoperirea esenţelor este privilegiul actelor gîndirii logice. Astfel Scheler consideră că plăcerea şi durerea sînt acte interioare şi nu doar stări: aceste acte ne permit să atingem anumite esenţe, adică valorile, care au o existenţă independentă, alături de esenţele intelectuale. În sfîrşit, Heidegger va transforma în act această impresie de anxietate pe care eul o încearcă îndată ce se compară cu fiinţa totală şi, pentru a marca realitatea de obiect, a cărei prezenţă acest act ne-o descoperă, el defineşte lumea ca „o lume de îngrijorare, o lume de angoasă".

Prin îndoiala carteziană - desfăşurată asupra tuturor cunoştinţelor anterioare - începe orice iniţiere filosofică. Nu există om care, odată ce a început să reflecteze, nu a simţit nevoia de a renunţa la toate opiniile acceptate pînă atunci pentru a descoperi fundamentul pe care s-ar putea construi de aici înainte toate certitudinile sale. Nu e vorba de o atitudine proprie doar lui Descartes, ci de atitudinea specifică spiritului uman, imediat ce începe să mediteze, şi geniul lui Descartes nu este de a o fi imaginat primul, ci de a o fi descris cu atîta claritate şi îndrăzneală, încît orice om a putut

să o recunoască fără întîrziere ca aparţinînd sieşi. Nu este suficient de a spune că este o atitudine pe care trebuie să o iei „măcar o dată în viaţă" pentru a o regăsi imediat după cea pe care ai părăsit-o. Este o constantă a reflecţiei filosofice. Un spirit are cu atît mai multă forţă cu cît reuşeşte mai fără cusur să o realizeze şi să o menţină. Tuturor celor care sînt incapabili de asta, le apare ca un artificiu paradoxal şi neliniştitor; celor cărora le este familiară, ca trezirea la viaţă a unei conştiinte sincere şi atente.

Astfel, trebuie ca universul să devină o problemă şi, în consecinţă, să fie negat pentru ca să-l putem regăsi şi regăsindu-l, să(-i) descoperim raţiunile care îi fundamentează existenţa şi care îl justifică. Intelectual, orice filosof este constrîns să facă legămînt de sărăcie, şi chiar să nu se dezlege niciodată de acest legămînt, căci, ca şi un sfînt, singura bogăţie la care trebuie să aspire este cea izvorîtă din sărăcia sa şi care îl obligă să respingă toate cunoştinţele acumulate, pentru a nu rămîne decît cu cele pe care le capătă interior, prin exerciţiul mereu actual al gîndirii sale. De asemenea, filosofia este pentru fiecare filosof un nou început radical, mereu reluat. Orice prezenţă materială trebuie resimţită ca o absenţă înainte de a deveni o prezenţă pe care spiritul nostru se simte în stare să o asume. Existenţa lumii începe în acelaşi timp cu a noastră şi a noastră începe în fiecare clipă. Astfel, trebuie, după Husserl, ca existenţa universului să fie în suspensie ori, dacă vrem, între paranteze, trebuie ca, fără a fi abolită, să o considerăm ca şi cum ar fi, pentru a putea percepe imposibilitatea de a pune

în suspensie existenţa spiritului care opreşte totul, ca apoi să asistăm la o descoperire spirituală a tot ce există şi care seamănă cu geneza lumii.

Această întrerupere de contact între conştiinţă şi lume mă obligă să operez o conversie spre mine însumi nu în obiectul exterior care se oferă simţurilor mele, ci în actul invizibil al propriei mele gîndiri. Acest act nu are realitate decît pentru mine, care îl îndeplinesc, dar, în timp ce îl înfăptuiesc scapă îndoielii, chiar dacă în acea clipă lumea dispare şi ideea pe care o am despre această conştiinţă care pusese totul sub semnul întrebării şi care nu încetează de a se chinui prin îndoială şi nelinişte, care este în căutarea fiinţei şi care nu consimte să o găsească nicăieri în jurul ei, trebuie să recunoască la sfîrşit, printr-un soi de rămăşag, că nu poate descoperi fiinţa decît în ea însăşi şi că ei îi revine misiunea de a conferi demnitate celorlalte lucruri după natura relaţiilor lor cu ea. „Conştiinţa este singura entitate de netăgăduit". Prin îndoiala universală creează în jurul ei un fel de „noapte obscură"; dar, doar descoperind singura sursă de lumină este capabilă să clarifice totul. Nu trebuie să ne mirăm că acest foc este dificil de izolat. El este principiul oricărei cunoaşteri şi de aceea nu este el însuşi o cunoaştere. Eul poate apare. Am putea spune că trebuie să se ascundă pentru ca toate celelalte forme ale fiinţei să i se poată manifesta.

Vedem ivindu-se o nouă teorie a conştiinţei pe care Husserl a împrumutat-o de la Franz Brentano şi care ne întoarce de la calea tradiţională pe care cartezianismul se

angajase. Dacă nu putem cunoaşte decît prin conştiinţă, atunci vom admite că nu cunoaştem decît în ea; astfel există o formă de idealism care identifică universul cu conţinutul acestei conştiinte. Dar conştiinţa nu are conţinut. Ea nu este o casetă pe care e de ajuns să o deschizi pentru a găsi acolo comorile cunoaşterii. E asemănătoare privirii ce cuprinde un orizont imens, dar despre care ar fi absurd de a spune că îl conţine. Seamănă cu un fascicul de raze care învăluie obiectele şi le face vizibile, dar care nu le însuşeşte. Conştiinţa trebuie să înţeleagă adevărul printr-un act de intuiţie ca o prezenţă care îi este dată. Căci adevărul nu este nici un element al spiritului, nici un produs al operaţiei sale: este revelaţia unei lumi reale care este lumea esenţelor.

Prea multă vreme conştiinţa a fost definită ca o sumă de stări. Dar în conştiinţă nu sînt decît acte, sau mai bine spus, „intenţii". Cuvîntul intenţie nu desemnează aici o schiţă a actului voluntar, ci în sens scolastic, o simplă linie de direcţie, o ţintă a gîndirii sau a dorinţei. Fiecare din aceste intenţii apare ea însăşi ca o aşteptare, ca un vid de umplut. Ea este un apel la care o intuiţie trebuie să răspundă. În schimb, actul intenţional dă sens obiectului şi exprimă într-o oarecare măsură posibilitatea sa pură.

Ceea ce are importanţă înainte de toate este de a recunoaşte că, dacă conştiinţa este definită printr-un act, totuşi nu e un act creator; ci printr-un act care, ca şi atenţia, ne redă obiectul prezent, dar nu îl produce. Idealistul poate avea iluzia că îşi constituie lumea reprezentării printr-o sinteză originală care o face să existe: dar lumea se

compune sub ochii săi şi doar aşa îi descoperă puţin cîte puţin structura şi conturul. Specificul actului nu este de a preceda fiinţa şi de a o alcătui, ci de a o urma şi de a o manifesta: actualizează mai degrabă decît acţionează. Ideile încetează atunci de a fi fantezii fugitive sau convenţii revocabile. Ele subzistă în ele însele aşa cum gîndea Platon; în loc de a se plia dispoziţiei noastre, ne rezistă, cum credea Malebranche. Sînt însoţite de o evidenţă care le este specifică; şi un lucru este evident cînd este prezent, cînd putem să-l privim, să-l prindem, să-l mînuim. Evidenţa este deci o experienţă perfectă; şi intenţia caută evidenţa aşa cum „aspir" tinde să se convertească în „pot". Astfel adevărul nu poate să ni se manifeste decît sub forma unei aşteptări împlinite: toate tipurile de eroare sînt tot atîtea forme ale decepţiei. Dar „intenţia" dă un sens tuturor obiectelor capabile de a-i răspunde, tocmai pentru că este puterea adăugată exigenţei interioare, căreia îi aduc o satisfacţie care o copleşeşte.

Lumea devine atunci o idee infinită pe care conştiinţa nu va fi terminat niciodată de a o actualiza. Din această cauză, dincolo de obiectul pe care îl cuprinde, presimte şi îmbrăţişează un imens orizont. Nu mai e un vas închis, veşnic făcînd inventarul propriului conţinut. Dimpotrivă, purificînd-o de orice conţinut dăm conştiinţei o deschidere nelimitată: este capabilă să intre în comunicare cu tot ceea ce există; şi vedem exercitîndu-se în ea forţe noi cărora universul le furnizează o nouă hrană şi prin urmare, noi revelaţii.

*

Totuşi, printre entităţile care pot deveni prezenţe unei conştiinţe, nu există nici una să suscite atîtea dificultăţi şi un interes atît de direct şi de puternic, ca alte conştiinţe. Alături de ele, realitatea obiectelor ori cea a ideilor, păleşte şi se şterge. Şi totuşi, printr-un efect natural de repliere asupra ei înseşi, gîndirea nu mai vrea să consacre de aici înainte nici o existenţă independentă de ea, şi mai ales existenţa unei alte forme de gîndire, care ar fi gîndirea altuia şi prin definiţie ea n-ar percepe-o. Astfel, în mod paradoxal, şi pentru noi existenţele care au cea mai mare valoare, cu care sîntem cel mai înrudiţi, care ne sugerează actele cele mai importante, sînt acele existenţe cel mai greu de stabilit.

Am putea spune, fără îndoială, că ţine de demnitatea unei conştiinţe de a nu putea fi cunoscută prin alta, ceea ce ar face din ea un obiect, dar, fiind un centru de viaţă independentă, de iniţiativă şi de libertate, trebuie să scape posibilităţilor intelectului, neputînd fi consacrată decît printr-un act de voinţă. Totuşi, dacă este contradictoriu de a ţine în mine conştiinţa altuia, nu trebuie uitat că pentru fenomenologie specificul conştiinţei este de a tinde spre un termen exterior ei dar pe care reuşeşte să şi-l facă prezent fără ca el să pătrundă la propriu în ea. Or, specificul eului altuia este de a nu putea niciodată să se confunde cu al meu, nici să devină o parte din natura sa, de a fi detaşat de mine şi totuşi în raport cu mine. Dacă intru în comunicare cu el este prin acte intenţionale care se disting de toate celelalte pe care le aplic lucrurilor: mă aduc în faţa lui prin mişcări a

căror origine rezidă din sensibilitatea mea, îi solicit şi aştept de la el anumite răspunsuri, în care îi rezerv totuşi o independenţă, aspir să fondez cu el o societate în care el trebuie să fie diferit de mine, pentru că nu gîndesc în locul lui şi totuşi să fiu capabil de a-mi rupe singurătatea pentru că nu pot comunica decît cu o fiinţă care fără mine, şi totuşi şi cu mine, poate simţi, gîndi şi dori ca mine! Dacă există o unitate a universului care ne obligă să considerăm fiecare esenţă ca apelînd la toate celelalte, această unitate nu se realizează într-o manieră vie, decît prin relaţiile dintre diferitele conştiinţe: căci nici o conştiinţă nu reuşeşte cu adevărat să-şi dezvolte toate forţele şi în consecinţă să-şi actualizeze diferitele esenţe, decît graţie medierii cu toate celelalte conştiinţe. Acest caracter privilegiat al actului, prin care afirmăm realitatea unui alt eu, fusese percepută cu multă claritate de Max Scheler: persoanele pe care le iubim, şi nu ideile, există cu adevărat, şi doar dragostea are puterea de a acorda altuia o existenţă cel puţin egală cu a mea în valoare şi demnitate.

Fenomenologia pretinde de a consuma această revoluţie copernicianã al cărei merit şi l-a atribuit Kant, dar a cărei glorie merge pînă la Descartes. Întorcînd gîndirea spre izvorul său descoperă acolo principiul a tot ceea ce există: nu se află nimic care să fie în drept, transcendent gîndirii. Astfel, graţie unui demers de purificare şi a unei ascultări interioare, lumea esenţelor ne este prezentă pentru a o lua în posesie este suficient să o descriem. Dar conştiinţa în care această doctrină ne permite accesul, nu este conştiinţa noastră

individuală: este o conştiinţă transcendentală, adică o conştiinţă universală care consideră pe celălalt ca un obiect particular al experienţei sale, care o cunoaşte şi o judecă. Dar aceasta nu poate fi uitată: există între cele două conştiinţe o relaţie vie care formează toată drama interioară. Pe de altă parte, cum ar putea fi ideile simple obiecte de contemplaţie? Este imposibil a le separa de un spirit care le susţine şi care le face să existe: el nu poate să le contemple decît producîndu-le, să le facă prezente, recreîndu-le. Ideile sînt instrumentele participării fiinţei mărginite la fiinţa absolută: ori participarea este totdeauna o operaţie pentru fiinţa limitată şi nu la un lucru participă, ci la o operaţie perfectă. Şi chiar Dumnezeu care ni se revelă ca raţiune universală, dăruindu-ne lumina ideilor, ni se revelă şi ca forţă a vieţii spirituale şi a dragostei, permiţîndu-ne să ne împărtăşim prin intermediul lor, cu toate fiinţele.

30 august 1931

O ŞTIINŢĂ A CONŞTIINŢEI

În mijlocul doctrinelor filosofice care se multiplică şi se reînnoiesc de-a lungul timpului, publicul are nevoie de un fir conducător care să-l înveţe să cunoască drumul. Căci ne temem că cercetarea filosofică să nu fie doar un joc al gîndirii în care spirite diverse îşi demonstrează originalitatea şi inventivitatea fără a fi posibil de a găsi un criteriu care să permită operarea unei alegeri în „pădurea" de sisteme. Totuşi, dacă e adevărat că există o unitate a filosofiei, dacă există de asemenea o continuitate a tradiţiei filosofice, se întîmplă ca doctrinele care ne par cele mai noi, şi care ne tulbură cel mai mult sînt tocmai acelea care răspund în conştiinţa noastră la anumite exigenţe permanente ale reflecţiei şi care fuseseră pe moment ascunse. Este cazul mişcării filosofice, cunoscute sub numele de fenomenologie şi care a cunoscut un succes destul de mare în Germania şi în toate ţările lumii, între cele două războaie. Fenomenologia marchează mai întîi întoarcerea la această experienţă a subiectului prin el însuşi care este, cum o arătase deja Descartes în *cogito*, singura manieră pe care o avem, pătrunzînd noi înşine în existenţă, de a rezista la toate asalturile îndoielii şi, plecînd de la actul propriu gîndirii noastre să arătăm cum se produc diferitele cunoştinţe şi de a le justifica validitatea.

Husserl se prezintă mai întîi ca moştenitor al metodei carteziene: nu o reia decît pentru a o rectifica şi a o aprofunda. Trebuie să-i mulţumim domnului Gaston Berger, de a fi încercat în cele două teze de doctorat să clarifice

pentru cititorii francezi această gîndire dificilă şi asupra căreia se pot comite multe confuzii: în una din ele examinează cu multă probitate şi rigoare *Cogitoul în filosofia lui Husserl* (Aubier) şi în cealaltă, care este o reflecţie personală asupra experienţei pe care o avem despre conştiinţă ne prezintă *Cercetările asupra condiţiilor cunoaşterii* care sînt un *Eseu de teoretică pură* (Alcan) întreprins dintr-o perspectivă fenomenologică.

Ne mirăm mai întîi de cuvîntul fenomenologie de care ne servim pentru a desemna o doctrină care nu se contestă, ci pare a fi a unei ştiinţe a fenomenelor dar care caută să ne facă cunoscute diferitele „domenii ale fiinţei" şi seamănă cu o ontologie. Totuşi contează să observăm că dacă nu există nimic pe care să-l considerăm altfel decît în raportul său cu un subiect, un eu sau o conştiinţă, orice obiect este obligat să se manifeste, să fie ca o revelaţie, astfel fenomenul nu este aparenţa, este fiinţa însăşi aşa cum este dată conştiinţei. Tocmai din propria revelaţie trebuie alcătuită fiinţa: filosofia nu are altă sarcină decît de a o descrie.

În consecinţă funcţia conştiintei este mult diferită de cea pe care i-o atribuiau Descartes sau Kant: şi unul şi celălalt gîndeau că ea poate construi lumea, unul prin acest demers îndrăzneţ şi cuceritor care o ia de la simplu la complex, celălalt printr-o sinteză impusă datelor sensibile. Astfel lumea, aşa cum o cunoaştem, ar fi opera conştiintei; şi, într-un anumit fel, conţinută în ea. Această teorie clasică a conştiintei este abandonată iar cea care i se substituie are un vocabular prea abstract ce o face să pară uneori laborioasă

şi obscură dar care, trebuie să o recunoaştem, este mult mai aproape de aceea a simţului comun. Conştiinta, într-adevăr, nu înglobează; nu are conţinut: ea nu închide în ea nici lumea, nici reprezentarea lumii. Este ca privirea care îmbrăţişează orizontul, fără ca acest orizont să fie el însuşi în privire. Privirea este dirijată spre el şi întoarsă pe rînd spre obiecte diferite. Or, aceste obiecte nu sînt în el, ci în afara lui, tocmai pentru a putea să le realizeze şi a le face să iasă din întunecimile unde erau învăluite. În acelaşi mod conştiinta acoperă o intenţie care cheamă prezenţa lucrurilor dar care nu o produce. Lucrurile se propun ei. Ea se mulţumeşte de a le percepe. Şi prin aceste lucruri trebuie să înţelegem tot ceea ce ne poate fi dat, obiectele sensibile, ideile, propriul nostru eu şi eul celorlalţi. Intenţia dă semnificaţie la tot ceea ce pot percepe sau concepe. Semnificaţia nu poate fi surprinsă decît printr-o privire intelectuală. Însă obiectul nu corespunde întotdeauna intenţiei care se găseşte cînd îndeplinită, cînd decepţionată. Evidenţa este intenţia împlinită. În evidenţă, intenţia moare şi se înfăptuieşte. Astfel, orice obiect al conştiintei este mai puţin o prezenţă dată, cît o prezenţă chemată, aşteptată, sperată. Merită întotdeauna numele de final: din acest punct de vedere, obiectul cunoaşterii seamănă cu obiectul dorinţei. Dar acest sfîrşit nu este niciodată atins: ori cel puţin nu există prezenţă care să fie totală; orice prezenţă este amestecată cu o absenţă. Conştiinta are în faţa ei un viitor în care se angajează şi pe care îl prevede şi anticipă. Totuşi, conştiinta nu priveşte doar obiectele experienţei sensibile, ci şi ideile. Aşa încît găsim în

fenomenologie o curioasă întîlnire între cartezianism şi platonism. Aceste două doctrine reprezintă totuşi doi poli opuşi ai gîndirii filosofice; căci există la Descartes, dacă luăm în considerare cel puţin acţiunea pe care a exercitat-o, o prioritate a actului gîndirii în raport cu toate obiectele sale şi, în consecinţă, în raport cu ideile, în timp ce la Platon ideea este o realitate situată deasupra gîndirii şi care nu face decît să participe la ea. Totuşi Malebranche nu se considera infidel lui Descartes cînd revenea la ideile eterne, care îşi găsesc locul în cartezianism ca meditaţii între înţelegerea umană şi înţelegerea divină deşi acest aspect al doctrinei a fost lăsat în umbră. În fenomenologie ideea unui lucru trebuie mai curînd descoperită decît construită: este ca lucrul însuşi, termenul unei anumite intenţii a conştiinţei. Fără îndoială, avem dreptul să spunem că e ireală, dacă vrem ca lucrul singur să fie real, căci în raport cu lucrul ea nu exprimă nimic mai mult decît posibilitatea sa. Dar această posibilitate, ca obiect al gîndirii este în lume şi nu în afara lumii. Ea posedă o necesitate şi o rigoare care îi aparţin de drept. Ni se impune, în ciuda noastră, ca ideea lui Malebranche. Lucrul variază neîncetat şi trebuie să-l fac să varieze încă şi mai mult prin imaginaţie pentru a-i descoperi esenţa, care rămîne aceeaşi, în toate variaţiile. Aceasta poartă în sine semnele adevărului, deşi maniera în care ne este dată înseamnă realizarea ei în situaţii particulare, văzute ca exemple în care ia fiinţă. Lumea cunoaşterii se constituie prin trecerea de la percepţie la idee: percepţia nu are sens decît în raport cu perspectiva individuală pe care o avem asupra lucrului, dar

ideea ne ridică deasupra, pînă la acea generalitate a lucrului care depăşeşte fiecare perspectivă individuală, dar pe care le întemeiază.

Totuşi, cînd se vorbeşte despre o întoarcere la subiect, nu se evită întotdeauna o ambiguitate în care cad bineînţeles toţi cei care cred că subiectul cunoaşterii este eul individual, acest eu care e situat în lume şi ale cărui stări le suport, care vede lucrurile prin prisma proprie şi care le învăluie în spaţiu şi în timp unde el însuşi ocupă un loc determinat. Dar acest eu la rîndul său este un obiect de cunoaştere: există deci un subiect care este plasat deasupra lui, un fel de spectator pur nu numai al lucrurilor sau al ideilor, ci al propriului meu eu ca şi al eului celuilalt. Acest subiect se numeşte în general subiect *transcendental*, un nume care nu este cu totul aclimatizat în ţara noastră pentru a arăta că este dincolo de lume şi nu în ea, deşi avem o oarecare experienţă în privinţa raporturilor sale cu lumea: se defineşte el însuşi ca o intenţie care vizează lumea şi prin care aceasta din urmă capătă pentru el un sens.

Rolul filosofiei este de a ne arăta cum acest subiect trebuie să se detaşeze de lume pentru a putea regăsi în el obiecte pe care nu le creează, dar care răspund la o intenţie pe care o are în ceea ce le priveşte şi care nu ajung niciodată să-şi dezvăluie tot conţinutul. Căci obiectul este întotdeauna dincolo de această intenţie, aşa încît, departe de a fi considerat ca opera mea, mi se descoperă mereu ca o adevărată revelaţie. El însuşi este din mine, adică din sufletul meu spre care îmi dirijez intenţia, dar despre care ştiu bine

că nu-l voi cunoaşte niciodată în întregime.

*

Toată lumea simte, şi domnul Gaston Berger mai bine ca oricine, că există în această filosofie care pretinde a se constitui ca o ştiinţă riguroasă şi vrea să dea o descriere conştiinţei, ferindu-se să o construiască, două probleme esenţiale, una privind corelaţia între conştiinţă şi obiectul căruia i se aplică, cealaltă, corelaţia între eul individual şi eul pur.

Asupra primului punct este suficient să spunem că actul conştiinţei este ca o intenţie sau ca o chemare, iar obiectul este ca o realizare a acestei intenţii sau ca un răspuns la această chemare, sau, mai mult, conştiinţa conturează o lipsă pe care obiectul o umple. Dar în afara faptului că am vrea să ştim de unde provine această năzuinţă a gîndirii privită ca un fel de început absolut, şi cum se produce întîlnirea dintre exigenţa care se află în ea şi configuraţia însăşi a lucrului, se pare că o asemenea concepţie implică un realism al obiectului pe care dezvoltarea doctrinei îl va converti într-un nou idealism. Există chiar în acest pasaj o interpretare foarte penetrantă şi profundă a cunoaşterii în care, poate, opoziţia clasică dintre realism şi idealism este depăşită. Căci este foarte adevărat că intenţia este ca o privire intelectuală aruncată spre lume. Nu facem decît să contemplăm fiecare lucru: dar, a-l contempla înseamnă a-i găsi conturul, înseamnă a-i discerne elementele şi relaţiile care îl unesc. Se naşte astfel, la lumina conştiinţei.

Şi cel care-l descrie îl şi concepe într-o oarecare măsură. Semnul neîndoielnic că el este traseul operaţiei care îl sesizează este capacitatea de a ne fi oferit. În aşa fel încît am putea spune fără deosebire că obiectul este dat conştiinţei fără ca ea să facă ceva pentru a-l crea, şi că exprimă totuşi actul însuşi care o constituie. În momentul în care intenţia s-a „dezlegat" în actualitatea unei prezenţe, nu mai există nimic din distincţia dintre subiect şi obiect pentru că subiectul găseşte în obiect termenul care îi răspunde şi obiectul găseşte în subiect puterea care îl împlineşte. Şi dacă pretindem că în spatele obiectului reprezentat există un arier-plan care nu va înceta niciodată să se manifeste, traduce de asemenea în subiect o putere care nu va înceta niciodată să se exercite.

Dar raportul între subiectul individual şi subiectul pur, îl preocupă în principal pe Gaston Berger (cum arată şi în teză). Subiectul pur păstrează faţă de real o atitudine cu totul dezinteresată şi contemplativă; el face posibilă constituirea acestei *teoretici* care este pentru el ambiţia fundamentală a gîndirii filosofice. Este vorba înainte de toate de a şti cum conştiinta îşi revelă sieşi prezenţa fiinţei. Or, dacă (ea) rămîne subiectivă prin intenţionalitate, are ca obiect totalitatea realului, lumea esenţelor ca şi lumea existenţelor şi în lume, fiinţa individuală, adică tu şi eu. Dar ea consideră toate aceste lucruri *sub specie aeternitatis*, astfel este liberă de orice interes, într-o atitudine de perfectă neutralitate faţă de omul viu care este angajat în timp într-un soi de părere preconcepută a tuturor clipelor. Ea rămîne independentă

vis-à-vis de situaţia ei istorică: descrie toate demersurile, defineşte posibilităţile şi sensul, dar fără a deveni solidară. Rămîne detaşată de situaţie.

Poate există într-adevăr o tradiţie a gîndirii teoretice care se reduce la exigenţa dezinteresului absolut şi care în planul voinţei ne eliberează de egoism. Dar cum se produce legătura între conştiinţa noastră individuală şi această conştiinţă mai înaltă care o ia ea însăşi drept obiect? Trebuie pentru aceasta ca eul viu să nu fie pentru eul pur un simplu spectacol. Şi Gaston Berger recunoaşte şi cu sinceritate şi cu curaj că viaţa nu trebuie doar privită ci şi asumată. Căci dacă există un eu al detaşării, există şi unul al angajării: este un singur şi acelaşi eu care nu se mulţumeşte de a se retrage din lume pentru a o contempla, dar care acceptă să se întrupeze şi să poarte responsabilitatea propriei sale vieţi în lume. N-am putea spune atunci că însuşi cuvîntul intenţie pare să ne furnizeze un fel de tranziţie între cele două atitudini ale eului? El este împrumutat din limbajul voinţei. Evocă întotdeauna demersul concret al unei conştiinţe individuale. Şi dacă defineşte subiectul pur este pentru că acesta nu-şi exercită activitatea decît într-un individ. Se caută întotdeauna a se defini intenţia în raport cu obiectul sau cu finalul la care tinde. Dar nu scrutăm destul originea sa care ne obligă să facem din ea prima mărturie sau prima încercare de libertate. Dacă libertatea este chiar spiritul în acţiune în măsura în care dă viaţă sieşi şi oricărui obiect al gîndirii sau al voinţei, înţelegem că această libertate nu poate să se afirme în anumite condiţii particulare pe care lumea i le oferă

şi care o fac solidară cu un eu unic în lume. Dar ea nu va consimţi niciodată să se lase redusă la aceasta, nici să rămînă închisă în limitele sale. Şi dacă libertatea simte nevoia să se întrupeze într-un eu particular, caută imediat să se elibereze de el: atunci ea regăseşte pe acest eu pur care îl contemplă pe celălalt, dar care îl schimbă, căci putem spune foarte bine că el se detaşează de lume, dar actul care îl detaşează are efecte în lume. Dacă libertatea ne duce deasupra lumii şi ne obligă să o depăşim, este pentru a ne permite să ne întoarcem în lume şi de a ne angaja acolo destinul. Ea oscilează fără încetare între contemplarea dezinteresată şi grijile pămînteşti. În ea rezidă această dublă intenţie, despre care putem spune că una este a eului individual a cărui privire se ridică deasupra lumii şi cealaltă a eului pur a cărui privire coboară spre lume. Ea face legătura între cele două aspecte ale eului. Nu trebuie să aleagă între detaşare şi angajare pentru că face din prima un anumit mod de a se angaja: o angajare pentru a depăşi preocupările egoismului şi de a găsi într-o atitudine pur contemplativă această eliberare (faţă) de perspectivele prea strîmte ale vieţii individuale care ne permit de a pune în legătură percepţiile noastre cu ideile noastre şi dorinţele cu valorile. Astfel, chiar alegerea unei filosofii în care conştiinţa se plasează ea însăşi deasupra lumii ne transfigurează viaţa în lume.

22 decembrie 1941

AL TREILEA CENTENAR AL LUI MALEBRANCHE

Nicolas Malebranche s-a născut la Paris, la 5 august 1638. Se sărbătoreşte deci anul acesta al treilea centenar al naşterii sale, aşa cum se sărbătorea anul trecut, în momentul festivităţilor Expoziţiei, al treilea centenar al *Discursului asupra metodei*. *Revista filosofică* i-a consacrat un fascicul special (martie-aprilie 1938); acest exemplu a fost imitat de *Revista de metafizică şi de morală*; şi va fi curînd şi de noua *Revistă internaţională de filosofie* al cărei prim număr - care va apare în luna octombrie - va fi format dintr-o culegere de articole asupra lui Malebranche. În ceea ce o priveşte, „Societatea franceză de filosofie" a dat o anumită strălucire acestei aniversări ţinînd o şedinţă solemnă la Sorbona, unde elogiul filosofului a fost făcut, pe rînd, de M.M. Brunschvicg, Chaumix, Picard, Le Roy, Roustau, Gouhier şi Schrecker. Tot cu această ocazie apărea primul volum al primei ediţii din *Opere complete* de Malebranche (Boivin) care va avea 16 volume, şi care este publicată prin grija domnului Désiré Roustau şi a domnului Paul Schrecker. Acest prim tom conţine cărţile I şi II din *Căutarea adevărului*. Colaţionarea textului a fost făcută cu mult scrupul şi multă ştiinţă. S-a luat ca bază cel din a VI-a ediţie despre care însuşi Malebranche ne spune că este cea mai bună, dar ni se dau în josul paginilor variantele ediţiilor anterioare, care ne permit să urmărim amendamentele pe care le-a adus succesiv expresiei gîndirii sale; la sfîrşitul volumului, note istorice bine

puse la punct şi vaste ne descoperă relaţiile autorului cu timpul său. Să adăugăm că prezentarea tipografică a lucrării este foarte sobră, elegantă şi de bun gust şi că Franţa va avea în sfîrşit o ediţie Malebranche la fel de savantă şi de frumoasă ca şi cele ale lui Descartes şi Pascal, care reprezintă, împreună cu Malebranche, cei trei mari filosofi ai secolului al XVII-lea şi de asemenea cei mai mari filosofi ai ţării noastre.

Deja compararea acestor trei spirite atît de îndepărtate unul de celălalt şi totuşi atît de apropiate dă ocazia la o meditaţie deosebită. Există între ei o proximitate care nu este numai a timpului şi a mediului, dar şi a gîndirii şi a inspiraţiei: căci găsim la toţi trei aceeaşi indiferenţă sau chiar ostilitate faţă de scolastică, aceeaşi revenire la o experienţă spirituală în care adevărul ni se descoperă în actul interior care ne permite să-l facem al nostru. Malebranche nu încetează în a-şi recunoaşte datoria faţă de Descartes: ordinea care prezidă, după el, crearea lumii, este raţiunea carteziană pe care el cere să o percepem. Şi Pascal, care nu-l iubeşte pe Descartes, este de acord cu el pentru a face din gîndire marca existenţei şi demnităţii noastre: trebuie mai întîi să o revele la fel de mult ca şi Descartes, pentru a se putea umili apoi, mai mult.

Descartes este însă, înainte de toate, un savant care se serveşte de raţiunea sa, şi dacă îşi construieşte o metafizică extraordinar de simplă şi de îndrăzneaţă, este pentru a găsi în Dumnezeu fundamentul absolut al acestei certitudini care este inseparabilă pentru el de orice evidenţă

rațională. Căci Dumnezeul cunoașterii nu este un Dumnezeu care vorbește inimii, ori care ne învață prin miracole, ca Dumnezeul religiei. Acesta din urmă ne vorbește o altă limbă ale cărei tradiție și autoritate sînt depozitarele și în care ele ne cer să credem. Astfel se introduce un dualism între știință și credință care se suprapun în conștiință fără a fi posibil să le unim. Și, deși am greși cu siguranță de am vrea să punem la îndoială, la Descartes, sinceritatea credințelor sale religioase, nu putem contesta totuși că ambiția științifică și curiozitatea ocupă un prim loc în gîndirea și în viața sa: așa încît, nu trebuie să ne mirăm dacă în numele „spiritului cartezian" am exclus puțin cîte puțin din conștiință orice altă exigență în afara purei exigențe raționale, și am alungat credința care nu acceptă să i se supună.

Poziția adoptată de Pascal este într-o oarecare măsură inversă, am putea spune că există un anticartezianism al lui Pascal, sau mai mult, că Pascal și Descartes reprezintă doi poli contrari ai gîndirii. Nu pentru că Pascal, matematician și fizician, înțelege să diminueze valoarea rațiunii în domeniul care îi este atribuit: căci nimeni, fără îndoială, nu a adoptat vreodată mai multă pătrundere în rezolvarea problemelor, mai multă rigoare și subtilitate în arhitectura demonstrațiilor. Dar tocmai acest domeniu al demonstrației trebuie subordonat unui domeniu de un alt ordin, rațiunea însăși își definește limitele și cere a fi depășită; ține de miracol faptul că iraționalitatea justifică aceste rațiuni ale inimii pe care rațiunea nu le cunoaște. O lume a caritații ni se descoperă, care domină lumea gîndirii,

la fel cum aceasta domină lumea corpurilor. Deci înțelegem că Pascal a putut fi invocat ca adversar al rațiunii pentru că își circumscria mesajul la ea, în același fel în care Descartes a fost invocat ca un adversar al credinței pentru că apăra rațiunea de impietăți.

Malebranche este singurul din acești trei filosofi care nu e laic. Este un preot al *Oratoriului*. Atunci cînd ar fi trebuit să întîmpine mai multe dificultăți decît ceilalți doi în a concilia exigențele speculației filosofice și științifice cu cele ale religiei, am putea spune că, conștiința sa nu a fost deloc tulburată.

Ea realizează fără efort unitatea forțelor sale. Pentru ea nu există decît un singur adevăr. Deprinderea rațiunii nu se distinge de deprinderea credinței. Lumina spirituală este aceeași chiar dacă ni se manifestă prin evidență naturală sau prin verbul care ne vorbește. Miracolul, departe de a fi violarea ordinii, intră el însuși într-o ordine superioară. Dar în nici un moment, cum ne-am putea teme, Credința nu înmoaie rațiunea pentru a o face să-i servească scopurilor sale: contrariul i s-a reproșat adesea lui Malebranche. Nici un filosof nu a ajuns să atingă în suflet un izvor atît de clar și de pur, nici să perceapă între toate aspectele realului o ordine atît de perfectă și de plină: chiar și dezordinea, care nu este decît o ordine ratată, o confirmă în loc să o altereze.

*

Putem spune despre Malebranche că nu a obținut aproape niciodată toată admirația pe care o merită. Și

înțelegem fără greutate motivul. Admirația pe care o produce la un mic număr dintre lectorii săi reprezintă măsura operei sale: este plină de forță, de calm și de siguranță. Nu este însoțită de zbaterile interioare pe care ne-am obișnuit să le căutăm, pentru că specificul unei astfel de gîndiri este de a le liniști. El nu ne cucerește, ca Descartes, printr-o ardoare extraordinară, căci ceea ce ne propune este siguranța unei posesiuni. Nu ne dă, precum Pascal, cutremurul inseparabil de pericol la care ne expune destinul: căci ceea ce na arată este activitatea unei înțelepciuni suverane cu care ne cere să cooperăm. Îi vedem pe oamenii timpului nostru complăcîndu-se în emoțiile violente pe care le iscă Kierkegaard cînd îi pune față în față cu absolutul: nu astfel de emoții caută Malebranche; le considera mai degrabă ca slăbiciuni ale corpului nostru. Își propune doar să dea privirii mai multă lumină, voinței un suport mai ferm, dragostei un obiect încă și mai demn de ea. Aici, dorința, în loc să depășească intelectul se mărește din substanța sa și caută cu el o coincidență, și necesară, și miraculoasă. Malebranche îi va respinge întotdeauna pe cei a căror conștiință complexă și chiniută, vede, în fața unui asemenea exces de simplitate toate aceste mișcări obișnuite întrerupîndu-se și devenind inutile, pe toți cei care în fața unui asemenea exces de lumină încetează de a mai percepe obiectele, ca și cum n-ar mai lăsa în ea destulă umbră.

Există la Malebranche și stil scriitoricesc și doctrină filosofică: trebuie să facem un efort de reflecție pentru a ne da seama că este unul din cei mai buni scriitori ai noștri; stilul

este atît de egal și atît de unit, toate obstacolele sînt atît de bine trecute, expresia este atît de transparentă și de pură, încît ideile pe care caută să le evoce se observă imediat, fără a mai fi atenți la perfecta justețe a cuvintelor care le traduc. Asupra lor un scriitor mediocru caută să atragă privirea dar privilegiul celor mari este de a da cuvintelor o folosire atît de adecvată și de inevitabilă, încît, în loc să rămînă intermediari între real și noi, ne fac imediat sensibili la prezența lucrurilor, părînd că ei înșiși se anulează. Toate aceste motive contribuie la formarea experienței noastre cînd citim Malebranche, între extremitatea admirației în care omul se face uitat în fața a ceea ce arată, în care aderăm și în care nu-l mai admirăm.

Poate Pascal a emis părerea cea mai profundă despre Descartes: „Ar fi vrut mult, în toată filosofia sa să se lipsească de Dumnezeu; dar nu s-a putut împiedica să-i dea un ghiont pentru a pune lumea în mișcare; după asta n-a mai avut ce face cu Dumnezeu". Cartezianismul ar putea fi interpretat și într-un alt mod, căci este adevărat că el admite prezența constantă a lui Dumnezeu și în conștiință și în evidența adevărurilor raționale, în actul creației continue, prin care, departe de a se separa vreodată de lume, nu încetează de a-i da ființă, în sfîrșit, în această dublă idee a infinității și a perfecțiunii care ne susține operațiile limitate și imperfecte și care le comunică toată mișcarea lor. Ori, aceasta este sensul pe care i-l atribuie și Malebranche, și pe care îl regăsim în trei teze celebre: a viziunii în Dumnezeu, a cauzelor ocazionale și a participării, despre care nu știm dacă

uimesc mai mult spiritul prin simplitatea sau prin îndrăzneala lor, care întemeiază în teologie valoarea întreprinderilor raţiunii, care realizează alianţa între Descartes şi Sfîntul Augustin şi care integrează într-un platonism renăscut toate exigenţele ştiinţei moderne.

Ce este mai paradoxal, la o primă vedere în a spune că vedem în Dumnezeu orice adevăr? Să încercăm însă să dăm cuvîntului adevăr şi cuvîntului Dumnezeu sensul cel mai riguros şi această afirmaţie atît de stranie nu mai reprezintă decît latura experienţei comune. Ea semnifică existenţa unei lumini pentru ochii sufletului, tot aşa cum există o lumină pentru ochii corpului. Nu zărim niciodată adevărul decît printr-o privire care ne aparţine, dar această privire atinge o realitate care nu mai e a noastră; ni se impune, o primim, este comună tuturor. „Ideile îmi rezistă" spune Malebranche pentru a demonstra că, opus acestei opinii vulgare după care pot să le modific după voinţă, există în ele o inteligibilitate pe care o descopăr şi care nu este opera mea. Dar unde pot rezida ideile în altă parte decît în spirit? Nu într-al meu, care nu face decit să le perceapă şi care este ba unit cu ele, ba rămîne detaşat. Ele rezidă într-un spirit infinit, care este Dumnezeu, dar un Dumnezeu care în loc să creeze arbitrar adevăruri eterne ca Dumnezeul lui Descartes, le creează conform raţiunii care îi este coeternă şi cosubstanţială. „Dumnezeu, spune el, nu poate acţiona decît conform acestei raţiuni. Depinde de ea, într-un sens, trebuie să o consulte şi să o urmeze. Or, Dumnezeu nu se consultă decît pe el însuşi, nu depinde de nimic. Deci această raţiune nu este

separată de el însuşi". Totuşi, ceea ce vedem în această raţiune nu sînt lucrurile ele însele, pe care doar experienţa ni le revelează, sînt raporturile care le unesc, care exprimă condiţiile posibilităţii lor. Ceea ce se acordă în chip admirabil, se pare, cu caracterele esenţiale ale ştiinţei, mereu abstracte, dar care se aplică realului, care justifică trecerea matematicilor spre fizică şi care ne oferă mijloacele prin care putem să reconstruim realul prin gîndire şi să-l transformăm prin tehnică.

Teoria cauzelor ocazionale, care pare încă şi mai surprinzătoare, rămîne totuşi atît de apropiată de observaţie, încît poate să se expună reproşului că ne conduce drept la empirism. Ce trebuie să înţelegem prin cauză? Un agent producător capabil să fabrice un efect şi care conţine în el raţiunea acestuia. Dar în natură, cum am remarcat adesea, nu observăm nimic mai mult decît două fenomene care se succed cu regularitate şi nu reuşim deloc să surprindem în acest caracter de eficacitate care îl cheamă pe al doilea la existenţă. Cînd ne gîndim că voinţa este cauza mişcărilor corpului nostru este şi mai greu să înţelegem legătura care uneşte actul spiritual al deciziei şi urnirea muşchilor şi a nervilor noştri: acesta o însoţeşte ca un miracol de fiecare clipă. Cînd spunem, în sfîrşit, că atenţia este cauza ideilor noastre, chiar dacă totul se petrece în interiorul conştiinţei noastre misterul rămîne totuşi la fel de mare, căci ideea iese în noi fără să o putem deduce din operaţia pe care am îndeplinit-o, nici să o considerăm la propriu, concepută de ea. Doar că între două mişcări succesive, între actul voinţei şi

gestul îndeplinit, între actul gîndirii şi ideea care a suscitat-o există raporturi constante în care găsim mărcile acestei ordini universale pe care specificul cunoaşterii ni-l permitea să-l atingem. Şi dacă există o interdependenţă a tuturor părţilor lumii, există şi o unitate a eficacităţii creatoare aşa cum există şi o unitate a inteligibilităţii sale.

Nu s-a ratat ocazia de a se spune că viziunea în Dumnezeu şi cauzele ocazionale ar trebui să încline toată doctrina spre un panteism împotriva căruia Malebranche s-a apărat întotdeauna de a-l apropia de Spinoza, cu care nu a dorit să fie confundat. Cu toate acestea, dacă Dumnezeu gîndeşte în mine, dacă Dumnezeu acţionează în interiorul meu nu sînt atunci decît un mod al substanţei divine, cum spune Spinoza? Însă Malebranche îmi salvează independenţa prin ideea participării, care este centrul filosofiei sale, ca şi a platonismului şi a oricărei filosofii veritabile. Fără îndoială, Dumnezeu îmi este mereu prezent căci o spune cu o simplitate atît de lucidă şi de frumoasă: „Nimic finit nu poate reprezenta infinitul şi ideea de Dumnezeu este cu necesitate „Dumnezeu însuşi". Dar nu cunoaştem din el decît ceea ce este participabil prin fiinţă". Noi participăm prin ştiinţă la raţiunea divină şi la ordinea creaţiei, dar nu facem decit să luăm parte la acest lucru printr-un consimţămînt care depinde de noi. Astfel ştiinţa omului este o viziune în Dumnezeu, dar în Dumnezeu o viziune care este specifică omului.

În acelaşi fel, participarea finitului la infinit în loc să ne anihileze libertatea, o întemeiază. Fără îndoială, Dumnezeu

operează în noi, dar după legi universale care reglează efectul iniţiativei noastre, permiţîndu-i tocmai să se exerseze. De exemplu, nu stă în puterea voinţei noastre să fim fericiţi şi nici forţa care ne-a fost dată ca să ajungem la fericire nu vine de la noi. Totuşi capacitatea de a uza de această forţă ne-a fost lăsată: ceea ce e de ajuns pentru a explica eroarea pusă pe seama unei deficienţe în exerciţiul libertăţii noastre. Căci libertatea este disponibilitatea spre infinit pe care o avem. Or, ne înşelăm cînd cedăm aparenţei lucrurilor pe care avem întotdeauna puterea să o depăşim, păcătuim cînd limităm înclinarea voinţei noastre spre un bine particular, în timp ce simţim în noi forţă pentru a înainta. Tocmai această forţă constituie libertatea.

Astfel vedem cum doctrina participării reuşeşte să rezolve problema cea mai gravă pe care şi-a pus-o vreodată filosofia, adică inserţia fiinţei noastre limitate într-un univers care în loc să fie aşezat înaintea ei, ca un spectacol pe care n-ar putea decît să-l contemple, devine o operă la care trebuie cooperat. Ar fi uşor de arătat cum explică apariţia antinomiilor şi reuşeşte să le dezlege, cum îşi întemeiază teoria judecăţii şi justifică posibilitatea unei separări şi totuşi a unei comuniuni între indivizi care aparţin aceleiaşi umanităţi.

Pe această cale se angajase Malebranche, pe care ne-am temut întotdeauna să-l urmăm, aşa încît grandoarea lui este solitară. Această cale este singura, totuşi, unde nimic mare nu s-ar fi putut face, doar dacă viaţa noastră, în loc de a fi separată radical de Absolut, ar participa la acest proces,

prin cel mai neînsemnat dintre gîndurile noastre şi prin cea mai măruntă dintre acţiuni, încît să poată căpăta un sens, o valoare, o greutate.

7 august 1938

PARADOXUL IDEALIST

Cuvîntul idealism are un sens popular şi un sens filosofic. Primul este mai vag; desmenează propensiunea naturală a anumitor spirite în a căuta mereu o înfrumusetare a vieţii. Unii, pentru a o obţine, se închid într-un fel de vis solitar pe care realul îl dezminte neîncetat. Alţii au recurs la creaţia artistică: degajă din lumea care le este oferită un spectacol ales, epurat, modificat după bunul plac al geniului uman capabil de a da aspiraţiilor lor interioare un chip sensibil, dar care nu este încă un vis materializat. Cei mai îndrăzneţi aşteaptă, speră, caută să producă o redresare a umanităţii şi a naturii întregi: nici un eşec nu le stîrbeşte credinţa şi, chiar în cele mai rele dintre nenorociri, ştiu să descopere o veste sau o promisiune.

Filosofii dau cuvîntului idealism un sens în aparenţă complet diferit. În loc să opună idealul realului şi să ne invite să-l preferăm pe primul, fie pentru a ne adăposti în el gîndirea complezentă, fie pentru a-i pregăti venirea, idealismul filosofic consideră realul ca o idee: în ochii lor lumea nu este decît o reprezentare în conştiinta subiectului gînditor. În timp ce idealismul conştiinţei comune exprimă o orientare a facultăţii de a dori, idealismul filosofilor este o afirmaţie metafizică asupra naturii fiinţei. Putem reproşa primului de a-şi urmări, sub numele de ideal, o pură himeră; dar al doilea ne propune un fel de pariu, ne sfidează prin a găsi în univers altceva decît gînduri, adică stări ale propriului nostru spirit.

Poate ar trebui să datăm adevărata întîlnire cu

filosofia tulburării spiritului pe care am resimțit-o cînd am descoperit prima dată idealismul. Nu ni s-a relevat sub o formă clară, radicală și șarmantă decît prin Berkeley. Păstrăm amintirea întreagă a anxietății pe care am încercat-o văzînd obiectele pierzîndu-și, puțin cîte puțin, independența materială, simțind substanța topindu-se sub atingerea noastră, tocmai pentru a o conserva în interesul conștiinței, unde se reducea la o rețea de imagini și de senzații. Negația existenței lumii exterioare prin care se definește adesea idealismul ne dă impresia unei surpări a realului. Ne place mai mult să ne simțim duși de lume, decît să o ducem. Nu credem că avem atîta putere încît să-i comunicăm o existență în care noi înșine nu sîntem asigurați. Tot universul ne pare a fi devenit asemănător iluziilor noastre și nu ne diminuăm deloc inconfortul spunîndu-ne că sînt vise adevărate și că nici o trezire nu ne va permite să intrăm într-o lume mai solidă, care va veni să le risipească.

Totuși, ne întoarcem privirea de la idealism întotdeauna cu un anumit sentiment de insecuritate. Căci știm bine că destinul idealismului este legat de cel al filosofiei. Specificul ei este meditația spiritului asupra lui însuși; și realul nu poate primi o explicație decît atunci cînd a devenit transparent pentru spirit, adică cînd spiritul i-a pătruns natura într-un mod destul de profund pentru a nu vedea în el decît jocul propriilor sale operații.

Forma extremă de idealism a apărut din antichitate, prin platonism, unde regăsim această triplă afirmație: lucrurile materiale sînt umbra, adică pure aparențe sensibile și nu

există decît în raport cu noi; adevărata realitate este mai interioară spiritului decît înseși aceste aparențe pentru că ea consistă în Idei pe care spiritul le contemplă și le poartă în sine, etern; în sfîrșit, Ideea supremă este Ideea Binelui, care trebuie privită mai întîi ca principiu al creației pentru ca apoi să devină idealul tuturor ființelor. De atunci, toate marile înnoiri ale gîndirii filosofice, și cartezianismul, și kantianismul au fost marcate printr-o aprofundare a principiilor idealismului printr-o întoarcere la conștiința originară pe care spiritul o capătă despre sine și a fecundității actelor prin care judecă și vede. Ar fi o abdicare a spiritului și o renunțare la orice filosofie ștergerea activității subiectului gînditor în fața spectacolului pur al lucrurilor sau al sugestiilor infinite ale visului interior, în loc de a-i atribui sarcina de a le face inteligibile și de a le regla ritmul.

Renașterea evidentă a studiilor filosofice în Franța de astăzi - dar oare *Timpul* a crezut necesar să-și asocieze cititorii - coincide cu renașterea idealismului. Domnul Parodi a dat titlul următor: *De la pozitivism la idealism* (Vrin) la două volume de studii critice în care a reunit o serie de articole pătrunzătoare consacrate doctrinelor „de ieri și de azi". Evoluția lor marchează indubitabil în ochii săi o încredere crescîndă a gîndirii în propriile sale forțe. Aproape că i se atribuie din nou o valoare absolută și este considerată ca originea și fundamentul oricărei realități. Această mișcare idealistă a găsit moduri de expresie dintre cele mai remarcabile în *Eseu asupra elementelor principale ale reprezentării* de O. Hamelin, care a devenit clasic dar care a

respins pe nedrept multe dintre spirite prin ariditatea şi rigiditatea diviziunilor dialectice în care pretindea că închide demersurile conştiinţei umane, şi în opera lui L. Brunschvicg care şi-a consacrat toate resursele ştiinţei şi toată subtilitatea spiritului apărării idealismului: a scris odată o cărţulie intitulată *Idealismul contemporan* pentru a arăta că idealismul trebuie să fie filosofia inteligenţei pure, că inteligenţa învaţă să se cunoască în progresul operei sale ştiinţifice, că este imanentă acestei opere, că găseşte în ea dovada care o judecă şi care îi permite să devină o legătură între toate conştiinţele, în sfîrşit, că filosofiile intenţiei sau ale voinţei ascund o evaziune a spiritului în afara sferei sale specifice, aşteptarea unui dar care ar putea veni din altă parte şi care, dispensîndu-l de a-şi exercita activitatea, i-ar mărturisi înfrîngerea. Să mai citäm printre operele sale cele mai recente, de inspiraţie idealistă, *Introducerea în filosofie* de R. Le Senne, impregnată de influenţa lui Hamelin şi care se prelungeşte şi se desfăşoară într-un sistem al moralităţii; căci spiritul ne revelă adevărata sa natură în drama conduitei mai pătrunzător decît în drama cunoaşterii: aceasta nu este decit o fază şi un aspect al celeilalte.

*

Existenţa lucrurilor se impune spiritului nostru cu mult înainte de a descoperi că el e cel care le gîndeşte şi le dă viaţă. Şi am putea spune chiar că prezenţa acestor lucruri îl împiedică - ocupîndu-i capacitatea - de a dobîndi conştiinţa existenţei sale independente. Dar lucrurile se schimbă şi

pentru că percepem această schimbare nu sîntem deloc antrenaţi de ea. Putem deci să ne reprezentăm lucruri care nu mai sînt prezente sau putem să le presupunem absente, fără ca fiinţa noastră intelectuală să fie abolită: căci el face această supoziţie şi el are puterea de a restabili contactul cu realul sau de a-l rupe. Seamănă cu privirea care, de atîta exercitare, nu se mai distinge de obiectul viziunii, dar este capabilă să se ducă de la un obiect la altul, de a se refuza sau de a se da şi care învaţă astfel să-şi cunoască puterea şi jocul liber. Spiritul îşi descoperă natura retrăgîndu-se din lume, renunţînd să se afunde în ea. Nu are conştiinţă de sine, decît printr-un demers de separare; mai mult reprezintă această putere de a se detaşa de tot ceea ce este şi de a se închide exclusiv în sine. Această putere îl fiinţează. Spiritul este perfect solitar. Trebuie să se despoaie de orice conţinut, să nu mai aibă nici un obiect în el care să-l reţină, care să-i stăvilească mişcarea şi care să-i introducă în transparenţa sa riguroasă cea mai mică opacitate, pentru ca să poată, în momentul cînd nu mai are nimic, să obţină în sfîrşit posesia sinelui. Nimeni n-a realizat cu atîta simplitate şi curaj ca Descartes această absolută desprindere faţă de toate formele particulare ale realului care singur permite spiritului să se fixeze în secretul propriei sale intimităţi.

Această intimitate devine curînd deosebit de binevoitoare. Tocmai am transformat-o în deşert, dar este un deşert gata să se populeze. Lumea pătrunde din nou acolo, deşi sub o formă transfigurată. Lucrurile nu mai seamănă cu blocurile inerte de care spiritul se lovea altădată fără a le

pătrunde şi care îl făceau să pară nevolnic şi decolorat. Acum au afinităţi cu el. În fiecare dintre ele recunoaştem o calitate care ne afectează şi prin care se realizează o comuniune între natură şi noi. Sînt unite între ele prin legi care ne permit să le dominăm: curînd, nu mai lăsăm să subziste din realitatea lor decît căile pe care se angajează inteligenţa noastră pentru a le înţelege şi voinţa pentru a le produce. Astfel lumea pe care au părăsit-o pentru a ne regăsi devine loc de exercitare a tuturor forţelor noastre. Descoperim în ea o lumină şi un sens, pînă atunci ratate. Printr-un paradox pe care îl găsim în toate aspectele idealismului, realitatea materială care nu demult strivea realitatea spirituală şi o făcea să pară umilă şi debilă alături de ea, trebuie să împrumute de la aceasta determinarea legilor necesare care o susţin şi permit să-i distingem adevărata sa natură a aparenţelor iluzorii, pe care ne-o revelase la început. Lumea devine astfel imanentă spiritului nostru. Există fără îndoială între spirit şi ea un interval care nu va fi niciodată trecut: este intervalul independenţei noastre individuale. Dar nu vom deduce din acest lucru decît că rolul spiritului este de a asimila în trepte un obiect care îi este străin sau de a rezolva o enigmă propusă în afara curiozităţii sale, pentru ca această asimilare să fie posibilă, această soluţie să fie găsită, trebuie să existe între real şi noi o identitate esenţială. În consecinţă, relaţia între conştiinţă şi univers îşi schimbă aspectul şi devine mai puţin misterioasă, căci universul îşi găseşte raţiunea de a fi în conştiinţă; cuprinde în el toate posibilităţile pe care conştiinţa le

actualizează succesiv, el oferă materia inepuizabilă pentru dezvoltarea fiecărei conştiinţe şi legea universală care permite tuturor să se unească.

*

Am falsifica sensul idealismului dacă l-am reduce la o doctrină în care materia nu e decît o imagine. Ar fi mai corect să spunem că idealismul, descoperindu-ne propria noastră interioritate, ne invită să comunicăm cu interioritatea fiecărei fiinţe din universul întreg. Pentru aceasta trebuie să încetăm a mai considera aparatele sensibile ca modul al realităţii sau ca lucruri suficiente sieşi. Trebuie să te reculegi în partea cea mai liniştită a fiinţei spirituale, în această extremitate indivizibilă a gîndirii, unde lipsit de orice legătură materială şi de orice preocupare de amor-propriu, liber şi gol în faţa universului, eşti gata să primeşti totul şi să dai totul.

Doar atunci realitatea capătă un sens în ochii noştri. În acest dezinteres fără cusur lumea ne relevă semnificaţia sa ascunsă. Solitudinea unde păreau a ne fi închis se rupe miraculos. Spiritul încetează de a mai fi închisoarea subiectivă în care orice contact cu realul ne era refuzat. Căci spiritul ne adăposteşte eul, mai mult decît eul - spiritul. Este locul de unde toate fiinţele îşi trag realitatea, se cheamă, se înţeleg şi se unesc. Materia le separă dar de la ea au natura individuală fără de care nu ar însemna nimic. Şi trebuie să fie separate pentru ca fiecare dintre ele să nu aibă decît fiinţa însăşi şi pentru ca relaţiile cu celelalte individualităţi să poată fi un efect al voinţei sale şi nu al necesităţii.

Chiar această materie care ridică o barieră între ființe, permite fiecăreia dintre ele să-şi exercite şi să-şi formeze activitatea luptînd împotriva obstacolelor pe care i le opune. Ea aduce mărturie pentru sau contra ființei. Este limbajul comun de care se servesc toate conştiințele pentru a se întreține. Dar nu este obstacol pe care spiritul să nu-l depăşească, mărturie pe care să n-o interpreteze, nici limbaj căruia să nu-i găsească sensul. Din această cauză nu putem stabili realitatea spiritului fără ca materia să se dizolve: imediat ce spiritul depune tot efortul la acest lucru, nici unul din caracterele prin care ni se impusese nu mai subzistă. Ea se volatilizează la savant pînă a deveni simplul vehicul al anumitor operații logice şi nu ştiu pînă unde se va ajunge cu distrugerea, dincolo de elementele cele mai impalpabile la care a redus-o deja. Este atît de suplă şi de ductilă în mîinile artistului încît, în perfecțiunea folosirii sale, tinde să devină invizibilă pentru a nu lăsa să apară decît frumusețea sentimentului pe care trebuie să-l traducă.

Paradoxul idealist consistă în a evada din prezența materială a obiectelor pentru a găsi în absența lor ocazia de a exercita o activitate pură, care ne permite să pătrundem mai adînc în însăşi esența realității. Nu atingem atunci vane simulacre? Şi cel care preferă posesiei lucrurilor, posesia ideilor nu se amăgeşte oare? Cedează el acestui gust al minciunii care ar putea fi, după Paul Valéry, caracteristica spirituală? Însă lumea nu poate avea un sens decît dacă sensul găsit devine realitatea însăşi, iar lumea, aparența care o tăinuie şi o ascunde,

Ar trebui să fim convinşi de existența lucrurilor, pe care mîna este capabilă să le sesizeze, pentru a considera ideile pe care ni le formăm despre ele, ca aducîndu-ne o satisfacție mai puțin fermă şi mai puțin decisivă. Lucrurile se şterg imediat ce li se aplică analiza; nu surprindem în ele decît propriile noastre gînduri. Pe de altă parte, fără analiză substanța le piere. Astfel nu ne bucurăm decît de ideea lor.

Dar această idee, se spune, presupune o ruptură de contact cu realul: este privată de carne şi de sînge, este fantoma unei ființe distruse sau o larvă care nu s-a dezvoltat. Este adevărat că în prezent nu mai găsim decît corpuri şi că spiritul se detaşează de ele pentru a le gîndi. Ideea aboleşte lucrul a cărui sursă este. Dar dacă trupul nostru pierde totul, cel puțin ideea care ne rămîne este singurul bine care poate să ne intereseze pentru că este unicul ce poate fi posedat, ştiind că îl posedăm. Nici experiența cea mai comună nu se înşeală în această privință. Evenimentele cele mai emoționale ale vieții nu sînt decît mijloace de a dobîndi amintiri frumoase pentru mulți dintre oameni: aceste evenimente nu se împlinesc, nu capătă un sens decît în momentul în care s-au fixat în mintea noastră şi ne-au devenit obiectul obişnuit al contemplației. Totul se petrece ca şi cum incidența fugitivă avută în fiecare moment cu realul n-ar avea alt scop decît de a-i pregăti un loc în interiorul gîndirii, unde primeşte o formă mai stabilă, mai pură şi mai luminoasă. Doar prin pătrunderea în viața noastră personală şi atunci cînd credem că îl pierdem, realul îşi face simțite prezența şi eficacitatea. În acelaşi mod, ideea ne dezvăluie mai mult valoarea şi bogăția

atunci cînd nu e decît o aspirație spre viitor ce caută să se satisfacă. Pentru ca să-şi păstreze căldura şi viața trebuie să participe la dorință. Cînd dorința se realizează, obiectul ne dezamăgeşte. l-am epuizat dinainte. Nu ne putem bucura de el decît făcînd să renască dorința, care din nou ne separă.

În sfîrşit, nu surprindem esența eului profund decît dacă uităm corpul şi toate activitățile particulare, prin care, căutînd să traducă viața intimă, o corupe şi o desfigurează. Nu intrăm în comunicare cu ființele pe care le iubim decît dacă nu le mai vedem cu ochii cărnii. Penetrarea între două conştiințe devine cu atît mai completă cu cît corpurile care le însoțesc rețin mai puțin privirea: trebuie să fie asemenea acelor oglinzi perfecte care nu ne dau imaginea fidelă a realului decît în virtutea imposibilității de a bănui prezența lor.

23 noiembrie 1930

FORȚA SPIRITUALĂ

Filosofia este o meditație interioară care ne întoarce de la toate obiectele obişnuite ale dorinței, diriguindu-ne privirea spre rădăcina însăşi a ființei noastre, şi căutînd să atingă dincolo de viața noastră manifestală, principiul etern care îi dă elan şi lumină. Domeniul filosofului este invizibil şi secret. Nimic nu pătrunde acolo atîta vreme cît păstrează încă în sine vreo preocupare temporală, regretul lumii sau dorința de succes. Dar toți oamenii, chiar şi cei mai indiferenți filosofiei, simt în chip confuz, cel puțin prin străfulgerări, că prejudecățile, jocul obişnuințelor cotidiene, mişcările ambiției nu sînt de ajuns nici pentru a le exploata toată capacitatea, nici să le garanteze valoarea conduitei sau semnificația destinului. Seamănă cu orbi voluntari. Ei se lasă purtați de forțe ale căror origine şi valoare nu le discern. Dar această obscuritate le place căci se tem de o claritate prea mare, egalînd cu o rană. Le e teamă să nu-şi piardă sprijinul şi echilibrul, dacă la fiecare pas trebuie să spună la îndoială sensul mersului şi să-şi ia singuri responsabilitatea de a-l regla.

Totuşi aceasta este exigența esențială a spiritului. Omul care se repliază asupra lui însuşi pentru a medita şi care caută să descopere punctul de legătură dintre viața sa şi ființa absolută, trebuie să abandoneze mai întîi toate scopurile particulare ce îi solicitau pînă atunci voința. Trebuie să le arate un dezinteres total, să devină străin lumii poftelor, să nu intre în concurență cu celălalt pentru avere, pentru putere sau pentru glorie, să nu mai cerceteze nicăieri

preeminența ființei sale individuale. Publicul care îl observă, și care simte necesitatea unei asemenea renunțări, îl obligă să-i rămînă fidel printr-o atitudine admirativă, care, la cea mai mică infracțiune, se colorează în ironie: el vrea să fie respectate frontierele profanului și ale sacrului: filosofia îi pare un loc împrejmuit, rezervat, unde majoritatea oamenilor nu au acces, decît la anumite ore de pauză și relaxare și atunci cînd încercă o nevoie de penitență sau de laudă, dar unde locuiesc totuși cîțiva fideli care se dedau unui fel de divertisment continuu, plin de noblețe și de sterilitate: contează doar să-i închidem acolo pentru ca nu cumva să vină și să tulbure lupta grea pe care o duc ceilalți oameni pentru cucerirea bunurilor pămînteşti.

Dar publicului să nu-i pese. Filosoful nu părăseşte fără rezerve acest univers în care corpurile nu încetează să acționeze. Speră să se întoarcă aici într-o zi pentru a face să domnească o ordine al cărei principiu îl va fi găsit în străfundurile sinelui. Dacă se retrage este penttru a obține posesia mai perfectă a unei realități care, sub aparența sa sensibilă, pare să i se scurgă printre degete. Nu mai caută să exercite asupra materiei această dominație pur exterioară care ne aserveşte în loc să ne satisfacă: ci vrea ca ea să devină un instrument care influențează forțele spiritului și care permite diferitelor conștiințe să coopereze și să se unească. Știe bine că lucrurile nu pot niciodată să ne aparțină, că nu sînt decît ocazii oferite pentru dezvoltarea personalității noastre, că gîndurile se multiplică și tendințele înfloresc. De asemenea, filosoful este dispus să renunțe la

toate formele puterii, în afară de cea care ne face stăpîni pe noi înșine învățîndu-ne să ne controlăm sentimentele și ideile. Dar înseamnă a reține totul cînd pare a sacrifica totul. Căci a regla atenția și dorința înseamnă a regla toate mișcările individului, gustul său pentru lucruri, folosirea lor, conduita față de sine și față de celelalte ființe. Fără îndoială, filosoful renunță la puterea personală, și totuși nu aspiră să devină stăpîn pe nimic. Ambiția sa este mai vastă și mai subtilă. Puterea pe care o revendică și căreia vrea să i se supună, nu vine de la el, ci din spiritul al cărui interpret este, și pe care vrea să o facă ascultată și recunoscută ca autoritate de către toți oamenii. Ideea unei puteri spirituale este cea a unei autorități unde deciziile sînt justificate de Rațiune și nu de Forță, care impune o disciplină credințelor și emoțiilor noastre și nu numai actelor noastre, care are destul prestigiu pentru a nu-i confunda judecățile cu sugestiile simțului propriu, pentru ca, conștiința cea mai umilă să se simtă obligată în a-i respecta opririle, chiar dacă nu înțelege întotdeauna motivele.

*

În consecință, între viața morală, abandonată, se pare, inițiativelor conștiinței personale și autoritatea Statului, care constrînge individual la o supunere de ordin exterior, nu e loc pentru instituțiile a căror grandoare ar fi fondată, ca și cea a datoriei într-o inimă onestă, pe un sentiment de venerație și de dragoste, și care ar putea uza de anumite sancțiuni solemne, capabile să educe, să readucă sau să fortifice

sensibilitățile sau voințele slăbite? Nu trebuie să spunem că o asemenea putere ar sfîrși prin a fi inutilă dacă filosofii ar deveni regi, cum dorea Platon, sau cel puțin consilierii cei mai ascultați și mai discreți ai regilor, cum încerca tot Platon să demonstreze, învățîndu-l legile politicii pe Denys de Syracuza. Temporalul și spiritualul nu trebuie să se amestece deloc: altfel temporalul se irită și spiritualul se corupe.

Biserica catolică a exercitat în timpul întregului Ev Mediu și continuă să exercite încă asupra unei mari părți a genului uman rolul binefăcător și tutelar de ghid întru spiritualitate, le oferă tuturor conștiințelor credințe destinate să le trezească emoții capabile să le impresioneze, admirabile modele de imitat, decizii care trebuie să limpezească și să le protejeze, sărbători și rituri făcute să le susțină și să le asocieze vieții interioare viața însăși a corpului și a simțurilor. Nimeni n-ar îndrăzni să pretindă, ca Auguste Comte, că această fecunditate a Bisericii catolice este epuizată. O vedem în toate zilele servind de intermediar între suflet și Dumnezeu, ca în primele secole: n-a încetat nici o clipă de a consola, de a exalta, de a purifica activitatea noastră interioară. Influența sa luminează dincolo de cercul fidelilor, și pătrunde și la cei care nu o cunosc sau o renegă.

Dar dacă, pentru credincios este un adevăr evident că Biserica catolică întrupează sub o formă definitivă ideea de forță spirituală, nu vom contesta totuși nici că această putere a fost adesea slăbită și falsificată prin grija intereselor temporale, nici că un mare număr de indivizi, chiar în Occident, se sustrag autorității sale, nici că există alături de

ea anumite forțe în devenire, ca știința, care vor să provoace un conflict cu ea și aspiră să o înlocuiască. Aceste argumente erau deja valabile la începutul secolului XIX-lea. Auguste Comte le măsurase greutatea. Este o aventură intelectuală extraordinară a acestui politehnician, care era unul din cei mai imperioși dintre oameni, și care după ce fusese elevul lui Saint-Simon, se crezu chemat să instituie o „nouă putere spirituală", chiar pe ruinele autorității Bisericii.

Marea umbră a lui Auguste Comte domină toată mișcarea filosofică a secolului al XIX-lea. Și astăzi încă, deși gîndirea și-a recăpătat încrederea în forțele sale, deși autoritatea metafizică reapare în toate conștiințele și observăm cam peste tot o oarecare renaștere a idealismului, pozitivismul continuă să exercite asupra multor spirite un soi de fascinație: le reține elanul, îi obligă să se lege de rezultatele cercetării științifice și le interzice să le depășească, le promite o organizare rațională a vieții terestre, care le va aduce fructe mai savuroase și mai frumoase decît toate visele de dincolo. De asemenea, savanții se declară bucuroși pozitiviști, deși Auguste Comte a condus toate științele timpului său sub o mînă forte și deși știința modernă îl dezminte neîncetat. Este revendicat și în ordinea politică a revoluționarilor, a căror principii le-a dezvoltat, și de partizanii ordinii care îi iartă himerele noului cult, puțin mai greoaie decît cele vechi.

Centenarul primului volum al *Cursului de filosofie pozitivă* a fost celebrat în 1930. „Societatea prietenilor lui Auguste Comte și a operei sale" a organizat de atunci o

serie de conferinţe publice unde au fost expuse cele mai diverse aspecte ale doctrinei sale. Domnul Henri Goulier, la rîndul său, a publicat de curînd o carte despre *Viaţa lui Auguste Comte* (N.R.I.), informată şi pătrunzătoare, în care se arată, cu multă ingeniozitate, posesiunea omului prin sistem. Nimic mai dramatic decît de a urmări de-a lungul peripeţiilor acestei existenţe tensionate şi nefericite, eforturile continue de dominare prin care, sprijinit pe două mari experienţe ale vieţii sale, formaţia sa enciclopedică şi dragostea pentru Clotilde de Vaux, n-a încetat să ducă mai departe un plan de reorganizare al unei Umanităţi al cărei pedagog s-a considerat, cu mult înainte de a-i deveni marele preot. Şi cine se va interesa de această curioasă evoluţie prin care subordonează puţin cîte puţin viaţa intelectuală vieţii afective, va găsi în cartea lui M. Varney consacrată *Influenţei femeilor asupra lui Auguste Comte* (*Presses universitaires*) etapele succesive prin care s-a realizat.

Ar fi fals să credem că a existat la Auguste Comte cea mai mică idolatrie a ştiinţei. Ştiinţa n-a fost niciodată pentru el decît un mijloc. Dintr-un început o plia scopurilor sale. Nu s-a interesat niciodată - fapt remarcabil - de ştiinţa care se face şi în care spiritul dobîndeşte sentimentul iniţiativei şi a inventivităţii, ci doar de ştiinţa făcută, de rezultatele obţinute, care forţează asentimentul şi devin un instrument de disciplină şi nu principiu de autoritate. El îi mustră pe cei care se ceartă în discuţii inutile sau prea subtile şi îi supune puterii, care trebuie să vegheze la dezordinile inteligenţei şi să o readucă pe drumul drept de la care s-a îndepărtat. Dacă

ştiinţa este o poliţie a spiritului, ea însăşi are nevoie de o poliţie. Trebuie să abolească această libertate de gîndire de unde îşi trage originile, dar care nu subzistă decît la ignorant sau la rebel. Fără ostilitatea pe care Auguste Comte a manifestat-o întotdeauna faţă de Universitate, fără certurile cu diferitele Academii, l-am fi văzut poate pe el însuşi redînd acestor două instituţii de prestigiu o putere la care li se întîmplă să aibă pretenţii, şi pe care le reproşează că o uzurpă.

Dar savanţii nu sînt decît specialişti ale căror eforturi au nevoie de a fi dirijate. Ştiinţele particulare sînt trambulinele ştiinţei sociale. Faţă de toate celelalte, aceasta este sinteza şi scopul; trebuie deci să exercite un control asupra cercetărilor care o compun şi pe care le supune exigenţelor ei. Pentru că sociologia este o ştiinţă care tocmai s-a format înţelegem că trebuie să încredinţăm unei noi magistraturi puterea ce e necesar să emane din ea. În gîndirea lui Auguste Comte, această magistratură n-a rămas niciodată vacantă, chiar el era titularul. *Cursul de filosofie pozitivă* era un act al funcţiei sale; nu făcea decît să urmărească, în această vastă lucrare, cu o putere de sistematizare uimitoare, planurile de organizare a societăţii, trasate încă de la 24 de ani, pe cînd nu era decît discipolul lui Saint-Simon.

Totuşi, misiunea sa socială avea nevoie de o consacrare mai înaltă. Marii dominatori au conştiinţa de a fi şi instrumentele şi interpreţii unei forţe care îi depăşeşte. Şi merg pînă la cer, pentru a-şi căuta originea puterii. Comte nu putea să întemeieze o religie a ştiinţei pentru că făcuse din

această din urmă o servitoare. Nu putea cere nici un ajutor religiilor revelate, pentru că se gîndea că ştiinţa le distrusese. Nu mai avea altă soluţie decît de a diviniza Umanitatea şi de a institui un cult al acestui Dumnezeu pozitiv şi vizibil, al cărui braţ ar fi ştiinţa, şi el însuşi vocea. Dar nu fondăm o religie printr-un simplu decret al voinţei. E necesar sentimentul religios. Căci la baza oricărei religii „stă dragostea". Or, în momentul în care pozitivismul trebuie să devină o putere spirituală, Auguste Comte trăia experienţa unei dragoste profunde şi pure, pe care moartea o întrerupea aproape imediat, dar care, tocmai prin moarte căpăta un fel de împlinire ideală şi eternă. Reaşezînd dragostea care uneşte oamenii deasupra ştiinţei care suprapune lucrurile, afirmînd preponderenţa morţilor asupra viilor, percepînd într-o amintire imaterială o prezenţa mai deplină decît a corpului, Auguste Comte regăsea, puţin cîte puţin, existenţa în această lume a spiritului care n-a abvut niciodată început şi în interiorul căruia fiecare dintre noi pătrunde printr-un act absolut personal, care ne pare totdeauna fără precedent. De ce a trebuit ca o astfel de descoperire să dea naştere instituirii noi puteri; ca Auguste Comte, înălţînd pînă la absolut dragostea pe care o încercase, să considere acest eveniment individual capabil să modifice destinele societăţii occidentale; că, împrumutînd de la catolicism ierarhia şi sacramentele, a crezut că poate să întoarcă spre adorarea de sine o umanitate pe care Dumnezeu nu o mai susţinea, şi n-a presimţit niciodată ruina vieţii spiritului - în loc de întărirea ei - în momentul cînd încercăm să o captăm şi să o supunem.

*

Într-o scrisoare adresată surorii sale, în 7 decembrie 1848, Auguste Comte afirmă că „adevăraţii filosofi care aspiră la guvernarea spirituală a umanităţii trebuie să se abţină cu scrupulozitate de la orice participare la autoritatea temporală". Dar se poate concepe o putere care să nu fie temporală? Trebuie, dacă e o putere, să se materializeze într-un corp vizibil şi să dispună de anumite mijloace pentru a se face ascultată. E dificil de admis că nu caută obţinerea nici unui efect material, căci altfel spiritul nu ar reclama deloc puterea. Dacă o face, îşi mărturiseşte insuficienţa, se îndoieşte de sine, caută să producă conformismul cînd consimţămîntul interior se refuză. Vom motiva, desigur, prin faptul că acest consimţămînt trebuie să se nască, şi că o putere spirituală nu acţionează asupra corpului, ci asupra sentimentului, că se conciliază cu conştiinţa, în loc să o forţeze, sau să o surprindă. Dar întotdeauna se întîmplă să tratăm sufletele ca pe lucruri subtile, pe care o tehnică ingenioasă sfîrşeşte prin a ne face profund cunoscători. Există un singur punct sensibil asupra căruia trebuie să ne concentrăm efortul: momentul întîlnirii celor două vieţi, în care influenţa fizică suferită trezeşte o emoţie la care conştiinţa sucombă; caută deci să ne seducă şi să ne capteze. În fiecare din succesele pe care puterea spirituală poate să le obţină, tot ceea ce îi atribuim trebuie retras spiritului:acesta îşi recunoaşte ineficacitatea, face un apel ruşinos la o forţă pe care pretinde că o sanctifică dirijînd-o, dar care, fie că porunceşte, fie că sugerează, nu se interesează decît de

rezultat[1].

Nu spiritul tinde la autoritate, ci carnea: el devine un mijloc de care ea uzează pentru a ridica pretenții. Dar spiritul nu joacă bine rolul care i se dă. N-are alt scop decît el însuşi. Nu caută deloc să cucerească lumea, ci să se cucerească: dacă reuşeşte, lumea va fi a lui. Nu pentru că disprețuieşte puterea; ci pentru că crede că adevărata autoritate este a sa şi că sprijină toate forțele, dar nici una dintre ele nu este capabilă să-l susțină. Nici pentru că se închide într-o singurătate în care destinul celorlalte ştiințe ar fi uitat, căci toate conştiințele sînt solidare; dar fiecare primeşte atît cît dă, şi joacă față de celelalte rolul incomparabil de mediatoare. Nu pentru că rămîne indiferent la rezultatele pe care le produce, dar ştie că nu există acțiune eficace decît prin strălucirea prezenței sale: ori, constrîngerea, care-l imită, n-ar şti nici să o işte, nici să o uite.

10 mai 1931

[1] Ori, perfecțiunea rezultatului rezidă în asemănarea exterioară cu un model, se acomodează cu un vid interior în(din) care toate rezistențele au dispărut.

O RELIGIE TERESTRĂ

Despre pozitivism vreau să vorbesc, acel pozitivism care nu numai că acceptă Revoluția şi pretinde să o încheie, adică să o realizeze, substituind în sfîrşit ordinea dezordinii şi organizarea subversiunii, ci şi revendică în favoarea ştiinței rolul asumat de religie în direcționarea spirituală a umanității. Pozitivismul este opera unui politehnician, care a rămas fidel învățăturii şcolii sale, care a crezut că cea mai înaltă ambiție a spiritului era să obțină o cultură enciclopedică, care a fost întotdeauna preocupat de o reformă politică şi pedagogică a societății, şi care a crezut că descoperă, într-o dragoste tîrzie şi idealizată, secretul unei noi mîntuiri a lumii.

După această fermentație şi acest şir de decepții care au umplut perioada revoluționară şi napoleoniană, asistăm la o eliberare a tuturor forțelor spirituale, care nu îşi găsiseră utilitatea, la resurecția unei imense speranțe, despre care gîndeam că, din lipsa unei metode adecvate, nu a putut fi îndeplinită. Nici o epocă nu a fost mai fertilă în reformatori. Cel mai celebru a fost contele de Saint-Simon, natură peste măsură de activă, ardentă şi generoasă, mai dornic să-şi răspîndească ideile decît să le asigure rigoarea, publicist mai degrabă decît filosof, a cărui doctrină a luat pe rînd formele unui „fizicism", unui „industrialism", şi a unui „nou creştinism" care, astfel, pare a fi parcurs o carieră intelectuală destul de apropiată de cea a lui Auguste Comte, al cărui secretar a fost, după Augustin Thierry, înainte de a-şi inaugura apostolatul independent. Domnul Georges Dumas apropiase deja cele două nume - Saint-Simon şi Auguste Comte - în

Psihologia celor doi Mesia pozitivişti, a cărui titlu pare să-i asocieze în edificarea aceleiaşi doctrine, împrumutîndu-le aceeaşi aspiraţie religioasă. Domnul Gouhier, în ceea ce-l priveşte, tocmai a terminat o operă considerabilă consacrată *Tinereţii lui Auguste Comte* şi în care studiază formaţia de pozitivist şi, într-o manieră privilegiată, relaţiile lui Saint-Simon şi Auguste Comte. Găsim aici o aplicaţie remarcabilă a problemei misterioase a *întîlnirii*, despre care putem spune că pune în discuţie ideea societăţii umane însăşi, prin acţiunea mutuală pe care fiinţele o exercită unele asupra altora şi prin gradul de autonomie lăsat totuşi conştiinţei fiecăreia dintre ele. Dar e dificil de a discerne într-o întîlnire cine dă şi cine primeşte. Adepţii lui Saint-Simon acceptă bucuroşi că pozotivismul este opera sa în întregime, iar Auguste Comte, evocînd amintirea acestei „legături funeste", rămîne discipolul orgolios şi ingrat: dar domnul Gouhier, a cărui informaţie istorică este foarte întinsă şi perspicacitate psihologică este foarte ascuţită, reuşeşte să ne arate, prin examenul minuţios al evoluţiei lor intelectuale, înainte de a se fi întîlnit, şi prin calitatea raporturilor lor pînă la momentul rupturii, cum au fost atraşi unul de celălalt şi cum şi-au imaginat colaborarea lor la aceeaşi operă, deşi între ei exista un soi de nepotrivire fundamenală, care trebuia să izbucnească într-o zi. Doar Auguste Comte a perceput acest lucru. Căci Saint-Simon s-a plîns de procedeele colaboratorului său, însă fără a-i recunoaşte independenţa. Totuşi, ar fi de ajuns să observăm la Comte forţa muncii solitare, caracterul imperios, evidenta superioritate

intelectuală pentru a înţelege că drumul pe care se angaja, nu altul, putea să-l urmeze, dar el îl trasa. Diferenţa între cei doi stă poate în dispersia unuia şi concentrarea celuilalt: Saint-Simon era deschis asupra lumii, avid de succes şi de eficacitatea actuală, care îl făcea să sacrifice exactitatea ideilor, puterii lor de strălucire; Auguste Comte era închis în sine, într-un monolog cu propria sa ştiinţă, mai preocupat de viitor, ale cărui legi le determina, decît de prezent, care doar îi pregătea venirea.

Aceste neînţelegeri le descrie - de la origine pînă la primele manifestări istorice - cu fineţe şi luciditate domnul Gouhier.

Dar ne interesează mai puţin pentru originalitatea pe care ne obligă să o recunoaştem la Auguste Comte în formarea pozitivismului, cît pentru revelaţia unei stări de suflet comune a acestor doi Mesia, starea epocii lor, care s-a conservat pînă la a noastră şi a cărei expresie desăvîrşită pare a fi pozitivismul lui Auguste Comte. Ştiinţei singure trebuie să-i cerem cunoaşterea realităţii, prin ea trebuie să devenim stăpîni ai naturii, iar umanitatea este valoarea supremă pe care fiecare om trebuie să o slujească. Acestea sînt caracteristicile unei religii în exclusivitate *terestre*, care continuă să seducă un număr atît de mare de conştiinţe şi despre care credem adesea că e singura care nu e o himeră.

*

Se poate stabili o apropiere între Auguste Comte şi Descartes. Poate trebuie să spunem că au creat cele două

mişcări de idei între care se împart spiritele țării noastre. Amîndoi sînt matematicieni filosofi. Amîndoi au încredere în rațiunea științifică, care permite extinderea infinită a acțiunii noastre asupra lucrurilor şi reglarea comportamentului nostru. În sfîrşit, amîndoi caută să îmbrățişeze cu privirea universalitatea ştiinței. Dar unde Descartes inventează cunoştințe noi, Comte sistematizează cunoştințe deja dobîndite. Descartes gîndeşte independent timpului său, şi într-un sens contra timpului său, în timp ce Comte găseşte în epoca sa problemele pe care şi le puse şi chiar forma soluțiilor. Descartes este străin istoriei, în timp ce Comte vrea să o cunoască, pentru a o continua. Pe scurt, Descartes abandonează politica şi religia puterilor tradiționale, care se ocupă de ele, pe cînd Comte revendică aceste două domenii, drept cuceririle cele mai înalte ale spiritului pozitiv, imediat ce a reuşit să se elibereze din ultimele lanțuri. Preocupările lui Comte sînt didactice şi politice. Pentru el este vorba doar de a organiza şi de a duce la bun sfîrşit sistemul cunoaşterii ca să înțelegem ştiința omului şi a societății care porunceşte şi recapitulează totul. Asupra acestui punct continuă efortul lui Montesquieu şi Condorcet şi crede ca ei că există legi la care se supune devenirea umanității şi trebuie să înveți a cunoaşte pentru a fi capabil de a colabora cu ea şi de a o promova. Legile ne învață cum spiritul, după ce a privit mult înspre cer, pentru a găsi acolo originea şi sfîrşitul himerice ale tuturor aspirațiilor sale, trebuie să se întoarcă spre pămînt pentru a crea condițiile unei ordini şi a unui progres capabile de a-i fi suficiente. „Totul este relativ" spunea Auguste

Comte, iată singurul principiu absolut. Deci, nu trebuie renunțat la absolut, şi dacă ştiința ne ajută să cunoaştem relativul, adică lucrurile pămînteşti - pentru că există un absolut al acestui relativ, ştiința însăşi trebuie să ne conducă spre religie, care va fi o religie a pămîntului. Aici ambiția lui Saint-Simon e aceeaşi cu a lui Auguste Comte. Este important mai întîi să alungăm supranaturalul, de a înțelege că nu există alt adevăr decît cel ştiințific, singurul care ne permite o politică rațională şi de a reconcilia religia şi ştiința.

Prestigiul exercitat de ştiință, chiar de la primii paşi, vine, fără îndoială, mult mai puțin din satisfacerea curiozității noastre, cît din puterea pe care ne-o dă asupra lucrurilor. Aceasta era şi ambiția lui Descartes, care dorea să devină „stăpîn şi posesor al naturii", în loc să-i rămînă aservit. Acelaşi lucru îl cerem şi noi astăzi ştiinței şi rațiunea încrederii pe care ne-o inspiră. Ori, în epoca formării pozitivismului, industria începea să transforme lumea în acelaşi timp cu societatea: aspect bine sesizat de Saint-Simon care căuta în ea şi un principiu de regenerare morală; căci această acțiune a omului asupra materiei căreia îi dăm numele de muncă ne dictează şi datoria esențială. Ne impune marca lucrurilor, le umanizează, le pune în raport cu necesitățile noastre, face din ele instrumentele fericirii şi mijlocul de a face bine celorlalți oameni. Astfel, industria este în serviciul filantropiei. Aceste produse ale activității umane care schimbă fața noastră vor constitui adevăratele „opere sfinte" după Michelet. Nu toți oamenii înțeleg acest lucru încă. Există în societatea albinelor şi viespi; asemeni lor şi oameni

care pun contemplarea inactivă mai presus de munca eficace. Saint-Simon se arată adversarul decis al aşezămintelor în care se urmăreşte un ideal spiritual iluzoriu şi perimat. Munca, ce ne lega de pămînt şi care era considerată altădată un blestem, este sursa tuturor binecuvîntărilor: îşi este suficientă sieşi, nu e trambulina unei alte vieţi care i-ar fi superioară. În nici un moment nu ne întrebăm dacă industria nu ne foloseşte supunerea la materie în loc să ne elibereze de ea; dacă nu multiplică relele ivite în noi din voinţa de putere, şi anume egoismul, concurenţa şi războiul, dacă nu e doar scop din care nu trebuie să facem niciodată un sfîrşit. Dar Auguste Comte, al cărui spirit avea mai multă profunzime teoretică decît al lui Saint-Simon, simţea just că valoarea specifică a industriei provine din ştiinţa de care depinde, contrar a ceea ce se crede întotdeauna şi că ştiinţa care i-a dat naştere nu trebuie niciodată să o abandoneze sieşi ca să continue să o conducă. Totuşi, această ştiinţă rămînea mereu una a lucrurilor terestre şi nu avea alt scop decît a organiza societatea umană.

Saint-Simon crede că politica trebuie lăsată în seama unui patriciat industrial. Nu există altă idee la care să fi fost mai ataşat, decît cea a venirii unei noi elite. Vechea aristocraţie şi-a trăit vremea: e timpul înlocuirii şefilor. Şi adevăraţii şefi nu pot fi decît „capii" industriei, oamenii cei mai utili umanităţii, care trebuie să-i înlocuiască pe şefii militari, ce întemeiază relaţiile între oameni pe forţă şi nu pe muncă. Deci, ne găsim în faţa a două concepţii diferite

despre putere: căci a exercita puterea însemna altădată a comanda oamenii, iar acum semnifică a dispune de lucruri. Altădată puterea se asocia în chip firesc violenţei, în timp ce astăzi cere capacităţi. De aici consecinţa că dacă omul trebuie să se gîndească să acţioneze doar asupra materiei, această acţiune trebuie să fie în avantajul său şi să aibă în vedere solidaritatea între semeni, care să înlocuiască opresiunea inseparabilă de o politică în care unii par a fi făcuţi pentru a comanda, iar alţii pentru a se supune. Atunci societatea încetează de a fi guvernată pentru a fi administrată. Ea (societatea) există prin oamenii cei mai competenţi care ştiu cum să procedeze pentru a modifica lucrurile, a căror gîndire este mereu întoarsă spre utilitate şi care sînt în serviciul fericirii generale. Regăsim însă, în acest vis, o doză de himeră. Căci scopul industriei este el însuşi material, şi nu devine moral prin simpla sa reuşită. Nu exclude forţa, dar face să apară o forţă nouă, căreia i se întîmplă să-l pună pe celălalt în serviciul său, în loc să-l anuleze. Are un caracter temporal şi tiranic, dacă nu este subordonată valorilor spirituale, cărora nu le ţine loc. Şi asupra acestui punct, Auguste Comte diferă de Saint-Simon, pentru că pune ştiinţa deasupra industriei, atunci ştiinţa politică şi nu practica industrială îi conferă autoritate; şi cei care conduc nu trebuie să fie aceia care au nevoie de ordine, ci cei care cunosc legile puterii, reluînd o formulă care a devenit celebră, el înţelege să menţină preponderenţa politicului asupra economicului. Saint-Simon o ştia bine spunînd că „savanţii ar putea să ne dea mai multă bătaie de

cap decît teologii". Părerea e bine întemeiată şi profundă, căci la Auguste Comte, această ştiinţă care asigurase domnia omului asupra naturii şi căreia dorea să-i încredinţeze conducerea politică a societăţii, trebuia să se desăvîrşească într-o religie nouă, religia umanităţii.

Ca mulţi alţi oameni plini de un entuziasm reformator, care se cred ei înşişi inspiraţi şi chemaţi să îndeplinească o misiune divină, Saint-Simon avea şi el nevoie să dea doctrinei sale caracterul unei religii. În admiraţia sa pentru Nietzsche, pusese, la un moment dat principiul dezvoltării universale în locul lui Dumnezeu. De fapt, dorea să realizeze o înlocuire a preoţilor comparabilă cu schimbarea şefilor. Religia este un ansamblu de practici colective prin care oamenii luminaţi dirijează conduita celor ignoranţi. Religia este ştiinţa comunicată popoarelor. Dar scandalul astăzi, urmează filosoful, e că clerul nu mai posedă ştiinţa. Adevăraţii slujitori ai spiritului trebuie să primească caracterul sacerdotal: căci ei deţin ştiinţa al cărei rol este de a reconcilia utilitatea cu fraternitatea. Şi de aici înainte, Saint-Simon înţelege să substituie sentimentului creştinesc al fraternităţii *interesul fraternităţii*. Religia lui Auguste Comte are trăsături mai bine accentuate. Nu rupe cu teologia, ea însăşi o etapă a acestei filosofii a istoriei, despre care putem spune că o conţine şi o înlocuieşte. E pătrunsă şi iluminată de dragostea pentru Clotilde de Vaux, care, ca orice dragoste reală şi vie, lasă în seama lui sentimentul filantropic. Ea anunţă descoperirea „subiectivităţii", atît de tardivă şi de naivă, dar care începe să interiorizeze o gîndire orientată pînă atunci,

în întregime, spre obiect. Mai prezintă, în plus, o adoraţie a umanităţii de către om, dar în totalitatea continuă a dezvoltării sale, în morţii şi în vii săi, în modelele cele mai înalte şi mai reprezentative, în trecutul său spiritualizat mai mult încă decît în viitorul pregătit şi sperat.

Aceasta este religia terestră cu care pozitivismul a vrut s-o înlocuiască pe cealaltă. Pentru că nu a putut să se lipsească de o religie, este semnul, fără îndoială, că spera să găsească pe pămînt mărcile acestui absolut de care pretinsese mai întîi că se eliberează. Tindea spre religie pe măsură ce se aprofunda mai mult. Or, nu există o altă religie decît a spiritului. Pozitivismul a aservit spiritul lucrurilor materiale, în timp ce ele sînt pentru viaţa spiritului obstacole şi instrumente. A fost preocupat înainte de toate de cîrmuirea societăţii temporale: a cerut mijloacele pentru aceasta ştiinţei, şi religia n-a fost - într-un anumit sens - decît vîrful politicii. Dar, în spatele acestei aparente aserviri a spiritului, exista fără îndoială dorinţa de a supune lucrurie şi de a încarna spiritul în ele, în loc să-l abandoneze sieşi într-o singurătate plină de virtualităţi neputincioase. De aici disprețul vădit al lui Comte, chiar de la începuturile carierei, faţă de observaţia interioară. Pentru că ea nu ne dă realităţi deja fabricate ci doar posibilităţi care nu reprezintă nimic dacă neglijăm de a le pune în practică. Totuşi, observaţia interioară ne permite să surprindem activitatea specifică spiritului în responsabilitatea pe care o are faţă de el însuşi şi faţă de lume. Căci ceea ce ne descoperă nu este eul, ci o putere care îl depăşeşte, la care toate fiinţele participă, prin care

fiecare dintre ele este chemată să se creeze pe sine transformînd lumea. Această revelație cu totul intimă nu a luat-o în seamă Auguste Comte, spre care totuşi s-a îndreptat, care îl ghidează, poate, încă, chiar şi atunci cînd pare că o profanează, pe care fiecare dintre noi o uită aproape întotdeauna şi al cărei rol - al revelației istorice - este de a confirma şi de a resuscita.

5 mai 1942

MATERIALISMUL ŞI INDEPENDENȚA GÎNDIRII

Există la toți oamenii un gust secret pentru filosofie. Dar se tem să-i dea curs. E un loc comun în a recunoaşte că sistemele filosofilor se contrazic. Că nici unul nu aduce dovezile pe care le promite, că formează un labirint pentru care nu avem firul conducător şi pentru a alege dintre ele, ne lăsam seduşi de preferințe sentimentale. Totuşi, aceste sisteme sînt în număr mic. Au apărut foarte devreme în istoria ideilor. S-au reînnoit, îmbogățit, aprofundat grație progreselor gîndirii. Dar au rămas fidele aceloraşi principii. Fiecare dintre ele pare să răspundă unei exigențe fundamentale a naturii umane. Astfel descoperim în noi înşine, pe rînd şi simultan, un materialist care nu crede decît cea ce vede şi ceea ce atinge, un idealist pentru care actul cel mai intim al gîndirii are o valoare unică şi privilegiată şi care priveşte materia ca pe o pură aparență, un panteist pentru care o idee sau o acțiune sînt mijloace de comunicare cu natura universală, un sceptic care discerne insuficiența tuturor afirmațiilor particulare şi care oscilează de la una la alta, fără a se putea fixa, şi chiar un mistic care speră în anumite ceasuri să triumfe asupra limitelor sale individuale, şi să aibă, într-o experiență care îl depăşeşte, un contact momentan cu absolutul. Şi, în timp ce fiecare sistem izolează una din aceste tendințe opuse şi arată că e de ajuns pentru a explica tot universul, viața, mai înțelegătoare şi mai suplă, acordă fiecăreia locul său, acceptă şi reuneşte perspectivele diferite deschise asupra realității.

Adevărul filosofic nu va reuşi niciodată să stabilească

înțelegerea între spirite, la fel ca adevărul științific; toată lumea simte că primul este mai personal și mai emoționant. Pentru că rolul filosofiei este de a scruta destinul comun al universului și al nostru. Ori, la acest destin colaborăm fără încetare și chiar îl producem pînă la un anumit punct. Este efectul unui act pe care inteligența îl luminează și voința îl întărește. Conștiința nu poate niciodată să-l cuprindă într-un mod stabil și sigur. E o lumină pe care trebuie să o meritățm: în fiecare moment putem să o dobîndim și să o pierdem. Cei mai mari filosofi, după ce au avut-o ceva timp, au lăsat-o să le scape. Ea cere colaborarea tuturor forțelor conștiinței. Realizează între ele echilibrul cel mai perfect și mai fragil. Dacă acest echilibru se rupe, chiar și imperceptibil, nu mai zărim decît una din fețele adevărului și gîndirea noastră reia forma unui sistem particular.

Într-o cărticică intitulată tocmai *Sistemele filosofice*, domnul Cresson încearcă să descrie diferitele urme pe care mișcarea naturală a spiritului uman o lasă la infinit. Este o lucrare de inițiere, puțin schematică, de o mare limpezime, scrisă într-o limbă deosebit de agilă și care aparține tradiției secolului al XVIII-lea. Ne aduce un fel de tabel de orientare printre diferitele doctrine. Între acestea, azi ne va reține atenția materialismul.

Găsim în *Istoria materialismului* a lui Lange, devenită aproape clasică, expozeul alternativelor succesive prin care sistemul a trecut. În atomismul anticilor își reprezintă forma cea mai radicală și mai celebră. Niciodată nu s-au degajat cu totul de amintirile epicureismului. Epicur este un moralist.

Propune oamenilor o înțelepciune terestră. Arată că trebuie să fie artizanii propriei lor fericiri. Pentru aceasta vrea să-i elibereze de orice neliniște, fie față de o putere superioară, de care ar depinde destinul lor, fie față de o viață viitoare, pregătită de viața actuală. Dacă face din univers o combinare de elemente materiale, ca Democrit, este pentru a ne garanta mai mult sentimentul independenței și al siguranței. Nu e sigur că a ajuns la el. Căci doctrina sa conține principiul unei noi servituți, mai invincibilă decît cea de care vroia să ne scape. Poemul lui Lucretius este cîntecul grandios al materialismului: e un cîntec de entuziasm care ne amoționează ca un cîntec de disperare.

În epoca modernă am putea jalona curentul gîndirii materialiste prin numele lui Hobbes, Gassendi, d'Holbach, Haeckel și Le Dantec. Dar n-am ști să citățm azi numele unui mare filosof materialist. Nu am fi crezuți dacă am vrea să concluzionăm prin acest lucru moartea materialismului: ar fi mai degrabă semnul victoriei sale. Pentru că a pătruns pe nesimțite în majoritatea conștiințelor, pentru că a devenit atmosfera pe care o respiră și pîinea care le hrănește, pentru că trăiește în fiecare dintre noi fără să-și trădeze prezența, care nu are nevoie de ajutorul gîndirii filosofice pentru a se apăra și a se impune. Aceasta din urmă lansează o provocare opiniei, e paradoxală și militantă, ne invită să aprofundăm vreun secret al vieții interioare pe care, fără ea, l-am fi scăpat sau uitat. De asemenea, renașterea idealismului printre filosofi pare a confirma succesul materialismului în conștiința comună. Însă materialismul a

găsit alte sprijine. S-a aliat cu ştiinţa. Înainte de a deveni metafizica firească a savantului, materialismul este pentru el o ipoteză directoare, principiul însuşi al metodei sale. Ştiinţa nu este posibilă decît dacă universul este considerat ca un ansamblu de fapte observabile unite între ele prin legi necesare. Să nu spunem că rezervă, în spatele aparenţelor, existenţa unui necunoscut asupra căruia refuză să se pronunţe. Conştiinţa aspiră la unitate. Nu există necunoscut pentru noi care să nu implice ideea de împlinire a cunoaşterii şi care să ducă pînă la absolut caracteristicile acesteia. Astfel progresele ştiinţei par a confirma în fiecare zi adevărul materialismului. Ori, cum ştiinţa nu încetează a ne mări puterea asupra universului, materialismul pare a fi devenit, pentru om, un instrument de cucerire. Există în el astăzi o activitate întreprinzătoare plină de îndrăzneală şi optimism. Nu este altă tendinţă mai simplă şi mai naturală decît cea care a dat naştere materialismului. El exprimă încrederea imediată pe care o avem în daturile simţurilor. Dar aceste daturi au o valoare inegală. Obiectul material este mai întîi obiectul solid şi rezistent care opune un obstacol mîinii noastre şi ne limitează mişcările corpului. Strămoşul tuturor materialiştilor este Sfîntul Apostol Toma, care nu crede în prezenţa lui Hristos reînviat decît dacă îi atinge rănile şi a căror vedere nu îi ajunge. Pentru că văzut este mult mai subtil şi mai fugitiv decît senzaţia tactilă. El sapă un interval între obiect şi noi; alternează mărimea în funcţie de distanţă, forma în funcţie de perspectivă, culoarea în funcţie de lumină. Vederea este simţul iluziilor şi al mirajelor. Dacă simţul tactil

ar dispărea deodată şi universul n-ar mai exista decît pentru privire, dacă n-ar mai fi pentru noi decît un joc foarte mobil de forme şi de culori, ne-ar părea pe jumătate dematerializat, ar avea aparenţele unui vis. Imaginea vizuală nu ne pare reală decît dacă ne conduce spre un obiect pe are îl atingem şi care ne rezistă. Totuşi, nimeni nu se îndoieşte de superioritatea reprezentărilor vederii asupra tactilului. Cînd ochiul se deschide asupra unui obiect pe care pînă atunci doar îl atinsesem, ne descoperă natura sa. Îl îmbrăţişează într-un tablou. Îi trasează conturul. Aduce la lumină varietatea părţilor graţie geometriei imateriale a umbrelor şi luminilor, acordul contrastat al culorilor, îi transfigurează substanţa corporală şi pînă la un anumit punct o spiritualizează. Este deci o formă de materialism deja rafinat cel care identifică realitatea cu ceea ce vedem decît de ceea ce atingem. Or, nu este inutil de a observa că reprezentarea ştiinţifică a materiei este subordonată structurii ochiului şi aparatelor optice şi că, cea mai riguroasă dintre toate ştiinţele naturii, astronomia, este o ştiinţă a viziunii. Astfel, înţelegem de ce ne-am întrebat dacă imaginea noastră despre univers nu este produsul unui ansamblu de reflexii şi de refracţii inseparabilă de folosirea instrumentelor.

O asemenea remarcă nu poate diminua nici zelul, nici încrederea în cercăterile noastre. Căci admitem bucuroşi că materia nu ne prezintă niciodată adevăratul său chip. Observaţia cea mai exactă şi cea mai minuţioasă ne furnizează doar materiale care se cer a fi interpretate. Important este mai ales să le acordăm. În consecinţă, vom

substitui lumii care ne-a fost dată o lume care va trebui s-o construim. Materia nu va mai fi un obiect pentru simțurile noastre, ci pentru gîndire; va putea să se deosebească cît va voi de ceea ce vedem, cu condiția să ne permită să regăsim în urma unor parcursuri intelectuale, rezultatele experiențelor.

La punctul la care am ajuns, nu-şi reneagă materialismul propriul său principiu? Se pare că nu. Căci gîndirea este încă subordonată obiectului ei. Nu încetează de a afirma existența unui lucru exterior asupra căruia îşi reglează toate operațiile şi fiecare din victoriile sale devine pentru ea un lanț. Imediat ce reuşeşte să introducă între fenomene o ordine inteligibilă, o interpretează ca pe o fatalitate instalată în inima realității şi în care ea însăşi s-a închis. Ar trebui totuşi să simtă că este superioară propriei ei lucrări şi că, dacă universul se supune legilor inflexibile, „universul nu ştie nimic despre asta", în timp ce ea ştie. Şi nu e totul. Gîndirea nu are doar puterea de a ne da o reprezentare a naturii, ci acționează asupra lucrurilor şi le modifică. Fără îndoială, această putere nu e nici arbitrară, nici nelimitată: ea trebuie să utilizeze înseşi legile pe care tocmai le-am descoperit. Dar le foloseşte în scopuri noi pe care conştiința le propune. Astfel, materialismul se loveşte de un obstacol dublu: sacrificînd actul gîndirii, afirmînd caracterul absolut al necesității naturale, nu mai e în stare să explice cum voința o disciplinează şi îi deviază mersul.

Nu mai rămîne materialismului decît să înfrunte direct gîndirea, pentru a încerca să o reducă şi să o facă să intre în determinismul evenimentelor materiale. Aici e punctul critic în

care îi vom judeca succesul: litigiul nu poate fi tranşat decît prin examenul raporturilor între spirit şi corp. Într-adevăr, materia nu e doar obiectul gîndirii: se pare că îi este şi organul. În concluzie, materialismul se va strădui să arate că gîndirea este reflectarea vieții corporale, că exprimă toate influențele exercitate asupra organismului de ereditate şi de mediu şi că le dezvoltă în reacții care se pregătesc şi deja se schițează. Însă întîmpinăm din ce în ce mai mari dificultăți în a explica natura acestei traduceri din material în spiritual, oportunitatea şi posibilitatea sa. Materialistul caută să trateze gîndirea ca un lucru între lucruri; dar refuză să se preteze la aceasta. Se ajunge astfel la o situație ineficace şi de nestăpînit. Sistemul materialist nu va ajunge la starea de perfecțiune dacă nu va reuşi să anuleze gîndirea care l-a format. Este adevărat că nu la această gîndire visează el, ci la o alta, care ar fi obiect pentru prima. Ori, o astfel de gîndire nu are nici o existență: gîndirea este un act şi niciodată un obiect: imediat ce o vedem ca obiect, este inevitabil să nu încercăm să o asimilăm în corp.

*

Soarta materialismului este singulară. Mai întîi atestă un efort de eliberare a conştiinței personale. Căci, dacă în afara mea nu sînt decît lucruri, voi înceta să mă tem de ele, voi putea să le domin prin gîndire descoperindu-le mecanismul căruia se supun, voi putea să le stăpînesc prin voință, făcînd din ea mijlocul care să mă servească. Gîndirea nu reduce universul la starea de materie decît pentru a-i

afirma mai bine independența și preeminența în ceea ce o privește. Doar că spiritul se prinde în propriul său joc: aceeași doctrină care era la început instrumentul triunghiului său va deveni unealta supunerii sale. Succesul materialismului este succesul spiritului uman întors împotriva lui însuși. Operele spiritului etalate în fața ochilor par capabile să-și fie suficiente. Nicăieri printre ele nu găsim urma acestei activități care le-a scos din tenebre și care, acum, încă le contemplă și le corectează.

Deci, care e adevăratul loc al materiei în lume? Pare a fi esența lucrurilor, pentru că imediat ce inteligența se exercită, ea o modifică. Dar este semnul că inteligența și voința o domină și că nu se poate defini decît în raport cu o activitate care o elaborează. Acesta este sensul cel mai frumos și mai vechi al cuvîntului materie: argila căreia degetele artistului îi dau formă și viață. Destinul lumii este inseparabil de o activitate spirituală care o traversează, îi dă impuls și direcție. Această activitate constituie realitatea interioară a cărei lume materială este pentru noi spectacolul. Materialistul abdică în profitul spectacolului, simultan spectator și actor. Materia trebuie să apară în lume în mod necesar. Căci o activitate universală care se creează ea însăși la infinit nu poate să se lipsească de propria fecunditate decît apelînd la existența unei infinități de activități particulare, care își trag din ea elanul, deși fiecare dintre ele rămîne interioară sieși și e responsabilă de toate operațiile sale. Materia face posibilă elevația indivizilor, exprimă și limitarea și solidaritatea lor.

Nu avem experiența unei gîndiri neîntrupate. Iar gîndirea ne înregistrează toate oscilațiile vieții corporale. Prin relația cu corpul dobîndește o notă de căldură și de intimitate. Acest corp e fragil și ușor de tulburat. Ne impune o sensibilitate cînd delicată, cînd dezlănțuită. Chiar îl depășește și îl justifică. Dacă materia trebuie considerată ca punctul de aplicație al gîndirii, corpul îi este punctul de articulație, prin el suportăm presiunea întregului univers, dar tot prin el îi devenim membri și cooperatori.

Materia ni se oferă mai întîi ca un obstacol care ne rezistă, dar care furnizează instrumentul succeselor noastre. Devine în fiecare clipă ceea ce consimțim să facem din ea. Aduce mărturie pentru noi sau împotriva noastră. Cele mai secrete potențialități ne-ar rămîne ascunse dacă materia nu le-ar obliga să se exercite, să-și descopere prezența, să-și dovedească valoarea. Fără ea, viața noastră interioară cea mai profundă n-ar fi decît un vis pur. Materia izolează conștiințele unele de altele dar desfășoară în fața lor un cîmp unde comunică. Nu-și poate fi suficientă sieși. Nu este o aparență decît pentru că este o expresie. Orice om produce în el adevărul materialismului, de fiecare dată cînd activitatea lui cedează, cînd lucrurile devin un spectacol lipsit de sens și cînd jocul evenimentelor sau obișnuințele corpului acoperă inițiativa spirituală în loc să o servească.

13 aprilie 1930

TABEL CRONOLOGIC

anul 1930	
Materialismul şi independenţa gîndirii	13 aprilie
Miturile platoniciene	28 septembrie
Paradoxul idealist	23 noiembrie
anul 1931	
Vocaţia filosofică a diferitelor popoare	18 ianuarie
Neo-realismul în Anglia: Alexander	15 februarie
Forţa spirituală	10 mai
Meditaţii carteziene	30 august
anul 1932	
Centenarul lui Hegel	17 ianuarie
Realismul lui Whitehead	6 noiembrie
anul 1934	
Taoismul	29 aprilie
Destinul kantianismului	29 septembrie
Tinereţea gîndirii greceşti	2 decembrie
anul 1935	
Gîndirea germanică	6 iulie
„Politicul"	29 decembrie
anul 1936	
Dialectica platoniciană	1 noiembrie
anul 1937	
Contemplaţia şi acţiunea în platonism	5 decembrie
anul 1938	
Al treilea centenar al lui Malebranche	7 august

anul 1939
Germania de azi 13 ianuarie

anul 1941
O ştiinţă a conştiinţei 22 decembrie

anul 1942
O religie terestră 5 mai

CUPRINS

Vocaţia filosofică a diferitelor popoare 5

PARTEA I:
Taoismul 17

PARTEA A II-A:
Tinereţea gîndirii greceşti 31
Miturile platoniciene 42
Omul politic 52
Dialectica platoniciană 63
Contemplarea şi acţiunea în platonism 72

PARTEA A III-A:
Gîndirea germană 85
Soarta kantianismului 95
Centenarul lui Hegel 106
Germania de azi 116

PARTEA A IV-A:
Neo-realismul în Anglia: Alexander 127
Realismul lui Whitehead 137

PARTEA A V-A:

Meditațiile carteziene 149
O știință a conștiinței 159
Al treilea centenar al lui Malebranche 168
Paradoxul idealist 179
Forța spirituală 189
O religie terestră 199
Materialismul și independența gîndirii 209

TABEL CRONOLOGIC